۲۸۶

آخوند شیخ

آخوند شیخ

5

بنام آخوند شیخ عنایت الله حاشیه شرح عقائد عضدیه
ترجمه الجواشی ...

6

مال ادریس اخان

برا آخوند شیخ برلا جلال

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لمن جعلنا مشرفاً بالعقايد الدينية ∴ ومتبعاً بالملة القويمة الحنفية العلوية
وعالماً بالدلايل العقلية والنقلية ∴ والصلوة على خير البرية ∴ وعلى آله و
اصحابه العلية ∴ فيقول احقر عباد الباري عناية الله الشيخ البخاري لما خطر
بالخاطر الفاتر وذهني القاصر حين مطالعة العقايد العضدية وشرحها وحواشيه
من حاشية استاذ الاستاذ المحقق القراباغي ومن التتمة ومن حاشية المولوي جلبي
الملا كمال ومن حاشية استاذي وغيرها من متعلقات ذلك الشرح وفي اثناء مباحثها امور
بعضها شبهة على شخص وبعضها دفع ايراد كلامه وبعضها مجرد ايضاح كلامه و
بعضها ترجيح كلامه على كلام غيره فضبط بالبال على سبيل الاتفاق ان يجمعها متوقعاً
من الناظرين ان ينظروا بعين الانصاف والعناية مع التجنب عن الشكاية والاعتساف
والله هو الهادي الى سبيل الرشاد وهو المسؤول من النيل الى المسلك السداد قال
الش يا من ... الخ اورد كلمة يا الذا المستعملة في نداء البعيد تعظيماً وتبعيد الحضرة
المقدسة الالهية عن قرب المجاهد المكدرة بكدورات البشرية بقي ههنا بحث وهو ان
صاحب المتوسط ذكر في بحث المنادى انه لم يرد اذن شرعي في اطلاق المبهمات عليه تعالى
ونقل الاستاذ هذا القول في بحث المنادى قال بعد النقل فتدبر فيه وبجواب الامام
النووي اورد في باب الدعاء عند القتال في كتاب الاذكار ادعية ماثورة مشتملة
على قوله يا من هو فوق كل احسان يا من لا يعجزه شيء هكذا في حاشية شيخ الاسلام
على مختصر التلخيص وقوله فتدبر يحتمل ان يكون اشارة الى هذا الجواب ثم اعلم ان الظ
من قوله لم يرد اذن الشرع في اطلاق المبهمات عليه تعالى انه لم يرد في اطلاق شيء منها
عليه تعالى وينافي قوله تعالى والسماء وما بناها والارض وما طحاها ونفس وما سواها

وجل

وجل الما على المصدرية مما لم يرض به القاضي البيضاوي كما لا يخفى بعد ملاحظة
ثم اعلم ان قوله تعالى ونحن اقرب اليه من حبل الوريد يصحح هذا القريب قال الشارح
لتحقيق العقايد الاسلامية وفيه براعة الاستهلال لانه شرح الكلام الذي في
بيان العقايد الاسلامية والتحقيق هو اثبات الشيء بالبرهان والدليل وهو اليقين
اي التصديق الذي لا يزول بتشكيك المشكك ومقابله التقليد وهو في الشرح
متابعة الغير ظناً بالقول او الفعل من غير دليل وبرهان قيل انه قبول قول الغير من غير
حجة وقيل قبول فعل الغير للاعتقاد وفيه فعلى الاول خرج قول القاصر والمجتهد وسلمه
تقليداً اذا كان القبول من غير دليل ولا يخرج قبول قول الرسول والاجماع وقبول
القاضي قول المفتي وقول العدول تقليداً لقيام الحجة من الغير وتصديق النبي عليه السلام
وكون المفتي عالماً بالاحكام والعدالة وعلى الثاني يكون الكل تقليداً كذا في شرح
الصحاح ومعنى التقليد في اللغة جعل القلادة في العنق وجعل المعتقد عليه كالقلادة
وحكمه الوبال مع اهلية الاجتهاد والاستدلال فاذا عرفت ان التحقيق هو المعرفة
بالبرهان فليس مراده من العقايد هو المعتقدات قال الش المؤيد قال شارح التجريد
منها التأييد والتقوية والنصرة اما على صيغة اسم المفعول كما هو المشهور
اي المنصور في دعواه او على صيغة اسم الفاعل اي الناصر دعواه بالادلة القطعية
وهي المعجزات اشتهر قال العلامة في شرح عمر النسفي خبر الرسول المؤيد بالمعجزة بل
في لفظ المؤيد اي الثابت رسالته قال المولوي احمد في حواشيه على شرح العقائد
بيان حاصل المعنى لا تفسير قول المؤيد انتهى لعل مراده من التفسير هو المثبت
لا المتقوي والا لم يكن المذكور بيان حاصل المعنى لكن المشهور ان معناه الحقيقي هو
المتقوى والمنصور في دعوى رسالته ونبوته بالمعجزات كما يستفاد من كلام شارح التجريد
فتدبر قال الش والبرهان القاطع انه معطوف على الحجة لا على القواطع للقرب وكون
معنى مفرد اذ لا يصح اضافة القواطع الى البرهان لان البرهان ليس له قاطع وغير قاطع
بخلاف الحجة فان لها ... من قبيل حصول تم الصلوة قال الش صلى على

على سيدنا الصلوة من الله رحمة كما هو المشهور وصرح به شارح حكمة العين لكن قال
صاحب النهاية الجزرية معنى صل على محمد عظمه في الدنيا باعلاء ذكره وابقاء شريعته
وفي الآخرة بتشفيع امته وتضعيف اجره ومثوبته فانه اشتهر لاخفاء في جزالته لحسب المعنى لكن
العبارة غير مشهورة فهذا المعنى وحمله على الرحمة مما لا حاجة عنه بعد فتأمل
قال الشارح وعلى آله واصحابه الاعيان المبشرين بالدخول والخلود في غرف الجنان
انت خبير بان جميع الاصحاب ليس مبشرين بالدخول والخلود في غرف الجنان
اذ هو خلاف ما اشتهر من العدد المعين الا ان يقال انه قال به اي اعني او ان الاعيان
عبارة عن العدد المعين فيكون قيدا مخصصا وتخصيص الصلوة به غير مستبعد
جدا والبشارة بشرط الايمان لا اختصاص لها لهم فتامل قال الشارح ان تحصل
العضدية لم تدع قاعدة الخ قال الاستاد رحمه الله لا يخفى عليك انه لو وقع التعبير
بان العقائد العضدية ليست قاعدة الا وانت عليها لا فاد ما هو المقصود
من انه ليست قاعدة الا انها مذكورة فيها واما ذكره الشارح فيفيد ان قوله لم تدع يفيد
انها اشتملت على جميع العقائد فانها اذا لم تدع قاعدة كانت مشتملة عليها واشتمالها عليها
هو اتيانها عليها فلا مجال ح للاستثناء وبقوله الا وانت عليها وقس على قوله
لم تترك الخ ولا تغفل عن قوله اتت عليها فان المناسب بها بدل قوله عليها كما
لا يخفى فتدبر وحسن التدبر فتمتد كلامه قوله فان المناسبة لا يخفى ان
الاتيان بهما وان اشتمل الاتيان بعليها اشتمال الملزوم على اللازم لكن اراد
لا اراد التصريح به قال فيكون معناه انها مشتملة عليها اشتمال الكل على الجزء
وقوله وقس عليه الخ انت تعلم ان كلمة الا في المقيس لو حملت على معنى لكن
يدفع هذا الاشكال عنه لان الاتيان وعدم الترك اعم من التصريح بالكل ومن الايماء
اليه ومن التصريح بالبعض ومن الايماء الى البعض الا ان صرح باحتمال الآخر
ودفع توهم احتمالين الاولين فتدبر قال الاستاذ كيف لا احمد
وكيف احمد قال في السعة اظهار لوجوب الحمد لسبب النعم وعظمها او كثرتها

للعجز عنه

وللعجز عنه ايضا لسبب تلك الامور ايضا فان عدم الحمد بسبب العصيان امر عظيم ونعمة
كثيرة فعظم النعمة كما انه يكون سببا للحمد وما يشابهه كذلك سببا للعجز عنه فقوله والحمد
ما هو به مترق فيه الى العجز عنه والواو حالية اي كيف لا اعجز فان نفس الحمد ايضا وما
هو به مثل لفظ الحمد لله وكلمة الحمد واحمد الله ومأخذ الحمد مثل اللسان منة
منته عليك اي الترقي وكلما نعم الاز انتهت ويمكن ان يحصل من قوله اخر كلما نعم الخ
اشارة الى الترقي في وجوب الحمد ايضا لاجل حصول كثرة النعم على الوجه الابلغ
الموجبة للحمد على الوجه الابلغ ثم يمكن ان يقال ان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون سببا
للوجوب والعجز للتنافي بينهما لان الفعل الواجب المكلف به لا يكون الا مقدورا
والعجز ينافي القدرة والاختيار ويقال ان الحمد اذا كان عاجزا عن الحمد فلا يكون
واجبا لان المكلف به يجب ان يكون مقدورا لان الله تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها
لعل التحقيق ان الواجب والمكلف به هو اتيان اصل الحمد والعجز انما يكون عن فرده
الكامل وهو ليس بمكلف به وليس في التحرير كلامه لانه يدل على ان الوجوب والعجز
انما يكون بالنسبة الى الشيء الواحد كما لا يخفى على من تأمل في كلامه اذ فيه تأمل الا
ان مراده من العجز هو عدم اصداره بسبب اصداره نعم الحمد قبل ان يباشره لا
مع بعده عن كلامه غاية البعد بقي انه لو ذكر ذكر في مرتبة الترقي العجز عن الحمد
والحمد وما هو به اه فالعجز المذكور قبله ليس الا العجز المقابل للاختيار والقدرة
الا ان يقال ان الترقي انما يتحقق اذا كان المذكور في الترقي وقبله بمعنى واحد
يكون بالعكس المذكور عليهم ان قلت كيف احمده لاظهار العجز عن الحمد مثل ما قاله
عليه السلام من اظهار العجز عن الحمد والثناء والوجوب منه قوله لا احصي ثناء عليك الخ
لكن المذكور في بعض الشروح والمشكلات ان العجز عن الثناء مخصوص بالنبي
فليس لغيره عليه السلام اظهار العجز عنه فعلى هذا لا ينبغي ان يظهره غيره عليه السلام لكنه
يستفاد من كلام الامام حجة الاسلام انه غير مخصوص به عليه السلام كما سنقل حيث
قال فان قلت فما ذا نهاية معرفة العارفين بالله تعالى فنقول نهاية معرفة العارفين

عجزهم عن المعرفة الآن بقي ان اللازم من هذا الكلام عجزهم عن المعرفة ولا يلزم منه ذلك
جواز اظهاره نعم الظاهر قول الصديق الاكبر العجز عن درك الادراك ادراك ان
عجزه وعجز غيره عنه ادراك فيلزم ادراك العجز عن غيره الصلوة والسلام ايضا بل
بقي ان المفهوم من شرح المشكاة ان المراد من العجز اظهار العجز حيث قال
شارحا اظهار العجز عنه بعد ما قال ان العجز عن الثناء فان قيل العجز عن الحمد
والثناء امر والعجز عن معرفة الله امر آخر فلا يلزم من اختصاص ذلك العجز بالنبي
اختصاص هذا العجز به عليه بقي ان الحمد هو اظهار صفة الكمال واظهارها لا يمكن
بدون معرفتها وهو مسبوق بها فالعجز عنه يستلزم العجز عنها فتامل ولا تعجل
في الرد والقبول لعل وجه اختصاص العجز عن اظهار الحمد والثناء بالنبي عم
ان اظهار العجز يدل على نهاية كمال له وهذا اذا كان القائل بالعجز هو اكمل
المخلوقات واشرفها وهو ليس الا نبينا واما عجز غيره عليه فلا يدل على نهاية
كماله ثم قال الشارح واخذت بمعض الدليل وان لم يساعده مقالة الجمهور من
المحقق وقد اشار الى كونه محققا بقوله باحسن وفقناه قال الامام حجة الاسلام
في شرح اسماء الله نعم لا تنظر الى مناصب الرجال حتى تصدق بالمقال بل ينبغي
ان يعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال ثم اعلم ان مجموع قوله كيف احمد
وقوله كيف لا احمده جواد اذ بها يظهر صفة كماله نعم كما لا يخفى على من له ادنى
تامل وتفكر وتامل بقدر الوسع والقدرة حتى يظهر القدرة او العجز ثم قوله
كيف لا احمد وكيف احمد او الظاهر لا سيما النظر الى قوله كيف احمد وكيف
احمد الذي كان المقصود منه اظهار وجوب الحمد واظهار العجز عنه ان المقصود
منه اظهار وجوب التفضلة عليهم واظهار العجز عنها لكن وجوبها مسلم والعجز
عنها غير مسلم لا سيما العجز عنها بالنسبة الى الآل والاصحاب لان معنى التصلية
هو طلب الرحمة من الله تعالى وليس فيه صعوبة فضلا عن العجز لا اظهار كمال النبي
حتى نقول انا عاجز عنه لانا لم ندرك كماله عليه كما هي بخلاف الحمد فانه

اظهار

اظهار صفة كماله تعالى وانا لم ندرك كماله تعالى كما هو ثم انك قد عرفت ان من قوله كيف
لا احمد وكيف احمد يظهر صفة كماله تعالى بانه يفيد ان كماله تعالى على وجه يجب عليه
اظهاره ونعجز عن اظهاره مثل قوله رضي الله عنه نعم والعجز عن درك الادراك ادراك
ثم قوله وعلى آله النبي والنبي اه لعله اشارة الى ان الآل في قوله عليه
من صلى علي ولم يصل على آلي فقد جفاني اعم من آل النبي وآل النبي لا
الآل النسبي فقط كما يتوهم ثم قوله النبي والنبي الاول بفتح النون والثاني
بكسرها وقوله الملكي والملكوتي صفتاهما على طريق اللف والنشر المرتب وكذا
قوله الناسوتي واللاهوتي صفتاهما على تلك الطريقة وقوله اللهم اجعلنا من
الذين اتبعوهم والظاهر ان يكون الضمير المفعول في اتبعوهم راجعا الى الاصحاب
ويحتمل ان يكون راجعا الى الآل والاصحاب ويحتمل ان يكون راجعا الى الامة
الجامعة والآل والاصحاب لا يخفى ان طلب جعله بعض من جملة متابعيهم يقتضي
ان لا يكون حين الطلب من جملتهم بل كان من مخالفيهم وهذا العبد لهي ان حاله
ليس كذلك الا ان يقال ان المراد هو الاتباع على الوجه الاتم بان لا يخالف اياهم
في شيء من الافعال ومثله ليس انه حين الطلب ليس من جملة المتبعين اياهم
بهذا الاتباع قال استاذ الاستاذ لا يقصد تحصيلا الى قوله فاحتمل لعل الاولى
ان يقال بدل كلمة لا يقصد تحصيلا بل لا يراد انما المطلوب انتظر واني واجب
بالتكرار بل على سبيل الاستمرار اذ فيه مبالغة في اظهار حقارته غاية المبالغة قوله
استاد الاستاد فاقدمت مترددا الى ان خيرا بان الظاهر ما ذكره اذ لا معنى
قوله رأيت في نفي الاجر او على الاقدام الا ان يكون ذلك الاجر او متحققا
لانه يحصل في نفسه بطريق التردد فعلى هذا الا يناسب هذا القول الا انه يفيد تردده
في الاقدام فتدبر حتى لا تقع في التردد ثم قوله سمي خليل الرحمن والمتبادر
منه انه كان اسم محمد ومحمد ابراهيم لكنه ليس كذلك لانه ليس اسمه خليل الله
ووجه الدلالة على ان اسمه خليل الله قولنا سمي خليل الله ظاهر ما ذكره ثم اعلم

ان العلامة التفتازاني في التهذيب في تعيين اسم ولده سمي حبيب الله وقال انه اراد
محمداً فيوافق ما ذكر بانه المتبادر زعم قوله ولما استسعدت الى قوله وسميته بالحاشية
انت خبير بانه لما استسعدت بهذه السعادة بسبب خدمة عتبة مخدومه فاللائق
ان ينسبه في التسمية الى اسم مخدومه فتامل فيه حتى يظهر لك التوجيه قال الاستاد
الاستاد الضمير راجع الى النبي المطلق المذكور ضمناً اه اي الى النبي المطلق المذكور
في ضمن المعنى الخاص كما هو الظاهر من قوله والآله ثم اعلم والفهم صرح المحشي الجلي
في شان مرام الشراح مراده هو هذا ثم اعلم ان رأينا بخط الشريف انه قال ان
نسبة المذكورة الى المعنى كثيرة شايع حقيقة او مجازاً ثم كون العام في الضمن يحتمل
المعنى وضمن اللفظ وكونه في ضمن اللفظ يحتمل ان يكون لفظاً في ضمن اللفظ ايضاً و
ان لا يكون نص وعلى التقدير ان يكون المراد من الضمن ضمن المعنى الخاص يكون احترازاً
عن كونه راجعاً الى المعنى الخاص الذي هو المراد مما في المتن وعلى كون المراد منه ضمن اللفظ
يكون احترازاً عن كونه راجعاً الى نفس اللفظ لعل الاقيد هو الاول والفاقد له الاه
يدل بحسب الظاهر صريحاً على الاول لا يخفى ان لفظ نبي موضوع للطبيعة العامة وتفصيل
ما ذكره بقوله انه لعنة الله عليهم الى اه وان كان المراد منه في هذا المقام هو الخاص
اعني محمد صلى الله عليه وسلم والضمير راجع الى لفظ النبي والحكم بشيء على الضمير الراجع الى اللفظ
في الحقيقة يكون هو الحكم على ما هو الموضوع له وذلك صاحبه شايع لا اغبار في كلام الشيخ
ثم قد يكون نفس اللفظ المرجع الذي هو المحكوم عليه اذا كان المحمول من احوال ذلك اللفظ
كما لو قيل انه مشتق او منقول او موضوع او اسم ومن البين ان ما نحن فيه ليس الامر
كذلك ولو قيل والضمير راجع الى لفظ نبي المذكور في ضمن لفظ النبي لكان له وجه لان
لفظ النبي مركب من لفظ الالف واللام ولفظ نبي لكنه قليل الجدوى فتفكر ثم قال
فيكون تعريفاً بالعام فيه ان جعل والتعريف وليلا ليلا على عدم ارادة المعنى
الخاص من المعرف مع ان فادة لا يكون دليلا عليه بل يلزم تخصيص المعرف بحضور زيد او
زيد بن عمرو بن نفيل مع ليل لزوم التعريف بالاخص على تقدير كونه اعم منه والتعريف بالاخص

فاسد كالتعريف بالاعم لعل الاولى ان يقال ان من البين ان ليس الضمير راجعاً الى النبي
الخاص وان كان مراداً فتامل بعد قال الاستاد ولكنه يلزم كون الجزئي الحقيقي مجهولاً
ولتقرر انه لا يحد ولا يحد به قال السيد الشريف في حواشيه على شرح الشمسية في نفي كون
الجزئي الحقيقي كاسباً ومكتسباً الجزئيات انما تدرك بالحساسات اما بالحواس الظاهرة
او الباطنة وليس حس المحسوس مما يؤدي بالنظر الى احساس او بان يحس بمحسوسات
متعددة وترتب على وجه يؤدي الى احساس بمحسوس او بل لا بد لذلك المحسوس الاخر
من حس اخر ابتداء وذلك ظاهر لمن يراجع وجدانه وكذلك ليس ترتيب المحسوسات مؤدياً
الى ادراك كلي وذلك ظاهر فالجزئيات مما لا يقع فيه نظر وفكر اصلاً ولا هي مما يحصل
بفكر ونظر فليست كاسبة ولا مكتسبة فلا غرض للمنطقي متعلق بالجزئيات انتهى
لا يخفى عليك ورود الاشكال على الحد التام بان الحد التام هو تمام ذاتيات المحدود
مفصلاً وجميع تلك الذاتيات مفصلاً لا يكون الا نفس المحدود فيلزم اتحاد الحد
مع المحدود فتوجيهه هو القول بالتغاير الاعتباري كما قال به العلامة الثاني والمولوي
الميرزا جان الشيرازي في حواشيه على رسالة اثبات الواجب في دفع اتحاد الحد مع
المحدود في الحد التام حاصله ان الحيوان الناطق المفصل من حيث انه مركب من
الجزئين محدود ومن حيث انه محلل اليهما حد فالتفصيل بالاعتبار بين حد ومحدود على
هذا يجوز ان يكون المحسوسات المتعددة المرتبة بحيث يؤدي الى محسوس او وهو
جميع تلك المحسوسات والمغايرة هاهنا اعتبارية فيصح ان يكون الجزئي الحقيقي كاسباً
ومكتسباً غاية ما في الباب ان ما هو كاسب ومكتسب المركب والمركب من الجزئيات الحقيقية المتعددة
ايضاً جزئي حقيقي وكلامنا في نفي كونه اياهما سلباً كلياً وان لم يجز في الجزئي فيما
نحن فيه والاشكال بان الجزئي المعترض في الفكر لم يتحقق الورود ورد على الحد
العام ايضاً ولو دفع عنه دفع عنه ايضاً هذا قال العلامة التفتازاني في التلويح ما
حاصله ان معرفة الاجمال الاشخاص مشخصاتها بالاشارات ونحوها كالتعبير عنه
باسم العلم والحد لا يفيد ذلك لان غاية الحد التام وهو انما يشتمل على مقومات الشيء

الحركتين بل

دون مشخصاته والجواب عنه ان الشخص مركب اعتباري من مجموع الماهية والتشخص فلم
لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة الامرين فان قيل تعريف المركب الاعتباري لفظي فالجواب
هو بيان ولا حاجة الى باقي المقدمات والحق ان الشخص يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه
عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بحيث يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين
كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير انتهى اقول انت خبير بان ما قلنا
يمكن ان يبقى على تقديره ايضا كلام القوم الآن يبقى انه اذا كان مركبا اعتباريا
لم يكن موجودا في الخارج حيث قال شيخ الاسلام كون الشخص مركبا اعتباريا نظرا
الى انه لا تركيب في الخارج بل في الذهن فقط على ما في شرح المواقف لا يجري
في هذا المقام ثم اعلم ان عدم كون الجزئي الحقيقي كاسبا ومكتسبا ليس مما اتفق
عليه العقلاء فانه كما قال المحقق الشيرازي في حواشيه على شرح حكمة العين ان
الجزئي الحقيقي ليس بكاسب ولا مكتسب عنه ونقل عليه الجمهور انتهى الا ان يراد بجميع
العلماء الاكثر لكن يرد المعنى ليس معنى الجمهور بل معناه هو الاكثر فتدبر قال انه
بعثه الله تعالى قال محمد كاشف بن مولانا صادق البعثة في الاصطلاح ارسال الله
تعالى انسانا الى الانس والجن ليدعوهم الى الطريق الحق فالمراد ههنا معناه اللغوي
او ما هو المصطلح عليه مجردا عن بعض منه وشرطه ادعاء النبوة واظهار المعجزة و
قد شرط مع ذلك الاطلاع على المغيبات ورؤية الملائكة وهو لا يكون الا رجلا فلو
بدل لفظ الانسان بلفظ الرجل لكان اولى وقيل بذكر الضمير الراجع اشعر بذلك
وكذا كان الاولى تبديل لفظ الخلق بلفظ الثقلين انتهى وفيه ان لفظ الانس
لما كان مذكرا فتذكير الضمير الراجع اليه لا يشعر بكونه رجلا نعم لو كان اللفظ مؤنثا يكون
تذكير الضمير الراجع اليه مشعرا بذلك فظاهر انه ليس كذلك وايضا كلامه يدل على ان كل
نبي مبعوث الى الجن والمشهور ان هذا من خواص نبينا عليه الصلوة والسلام و
يستفاد من كلام القاضي البيضاوي حيث قال فانه حقق بالدعوة العامة الى الثقلين
انتهى قال صاحب المشكات عن ابي موسى ان النبي صلعم قال كمل من الرجال كثير

الانس

ولم يكمل

ولم يكمل من النساء الا مريم بنت عمران وآسية امرأة فرعون وفضل عائشة على النساء
كفضل الثريد على سائر الطعام قال بعض شراح الحديث كمل بضم الميم وفتحها واستدل
بهذا الحصر على انهما نبيتان لان اكمل الانسان الانبياء ثم الاولياء والصديقون والشهداء
فلو كانتا غير نبيتين للزم ان لا يكون في النساء ولية وصديقة وشهيدة وغيرهما وقال
الكرماني لا يلزم من ثبوت نبوتهما لانه يطلق لتمام الشيء نفسه والمراد التناهي في الفضائل وجميع الفضائل
التي للنساء وقد نقل الاجماع على عدم نبوة النساء ونقل عن الاشعري نبوة حواء وسارة
وام موسى وهاجر وآسية ومريم والمراد من النساء في قوله عليه السلام نساء زمانه علم
وقد ورد من طريق صحيح ما يقتضي افضلية لخديجة على غيرها وقد روى جماعة منهم ابو داود
عن ابن عباس مرفوعا افضل نساء اهل الجنة بنت خويلد وفاطمة ومريم بنت عمران
وآسية امرأة فرعون انتهى فلما كان يكون بعض النساء نبية عند رأي كثير من العلماء
يحسن التعبير بلفظ الانسان لا بالرجل لكن قال القاضي في تفسير قوله تعالى اذ قال للملائكة الآية
ولو كان لم يستثن ملكا كما قال ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا انتهى يعني لو جعلنا النبي
ملكا لجعلنا الملك رجلا فهذا الكلام يفيد ان المعتبر في النبوة هو الرجلية قوله
اسناد الاستاذ ان يعمم المغايرة من التغاير الحقيقي والاعتباري قال العلامة التفتازاني في
شرح الشرح على شرح مختصر ابن الحاجب في الاصول لابد من ان يكون وصول الحكم
الى المبلغ قبل الوصول الى المبلغ اليه وههنا في الواجب وان تعددت جهاته وهو ط
انتهى كلامه فعلم ان لا يكفي التغاير الاعتباري لكن يرد اشكال بالنبي المبعوث الى الغير
لكونه مبعوثا الى نفسه ومبلغا الى نفسه ايضا يمكن ان يقال ان وجوب وصول الحكم اليه قبل
وصوله الى المبلغ اليه غير مسلم فتأمل والظاهر هو كفاية التغاير الاعتباري اعلم ان التبليغ
اما بالمشافهة او بالكتابة او بالرسالة فيمكن التبليغ بالخطاب وبالمشافهة غير لازم
كما هو الظاهر من كلام العلامة الآن يبقى انه لما كان بالخطاب يعبر عن مطلقه
قال صاحب الهداية في كتاب البيع ما حاصله ان الكتابة والرسالة كالخطاب قال صاحب
الكافي فانه عليه السلام كان مأمورا بتبليغ الشرائع الى الناس وقد بلغ البعض بالـ

خديجة

القول

فلو لم يكونا كالخطا لكان مقتصرا في التبليغ نعم لا يخفى ان الاختلاف اذا كان في انه
نبي مبعوث الى النفس فقط او الى غيره ايضا فلو لم يجب بان المعرف هو النبي المتفق على
انه مبعوث الى غيره كي اجاعل بعد بر الاختلاف في نبوته بان المعرف هو النبي المتفق على
نبوته لعل وجه ان محط الفايدة في الجواب على هذا التقدير ان مع تعريف صاحب
التعريف قايلاً بنبوته تجويزه في الجواب واجاعل بعد بر الاختلاف في انه مبعوث الى
النفس فقط او الى غيره ايضا فلا وجه للقول بان صاحب التعريف مع كونه قايلا بانه
مبعوث الى غيره اجاب بان المعرف هو النبي المبعوث الى الغير المتفق عليه لان زيد بن
عمرو بن نفيل اذا كان عنده نبيا مبعوثا الى غيره لصدق عليه التعريف بلا اعتبار
فلا حاجة الى ما افاد الا يخفى انه قدم من وجوه التكلف التغاير الاعتباري لان قوله
الا ان يتكلف استثناء عن الحكم بعدم شمول التعريف من ادعى اليه الخ والوجه الذي
يفيد الشمول هو الاول والرابع لكن الرابع لما كان مبنيا على حمل لفظ قيل على احد
وانه مبعوث الى النفس فقط او الى غيره ايضا على خلاف الظاهر ومدخولا بقوله ومنه
تامل اخره في الجمع انت خبير بان وجه التامل ان كان ان زيد بن عمرو بن نفيل
كان زمانه بين زمان عيسى عليه السلام وبين نبينا عليه السلام والمعلوم من كتب السير
والتواريخ ان بينهما ليس نبي مبعوث الى الخلق يكون واردا على الوجه الاخير فقط
ويكون وجه التاخير الا الوجه الاخير لكن يظهر من التتمة في بيان وجه التامل ان بينهما
ليس نبيا اصلا فيرد وجه على الوجوه الاربعة فلا يكون وجها للتاخير الوجه
ومعنى خبر وجه التامل في الوجه الاخير او في الوجوه الاربعة ان مع وجود الجواب
منه بغير التكلف بان بين هذين النبيين لم يوجد نبي كما في كتب السير والتواريخ
لا وجه لارتكاب الجواب مع التكلف فتامل وايضا تاخير الوجوه الثلثة عن التغاير
الاعتباري لاجل انها مبنية على حمل لفظ قيل اشارة الى الاختلاف الذي
يرشد الى ذلك الجواب بالنقض وتقرير البحث على وجه يفتح منه الجواب بعنوان فلعله
ان يقول ان التعبير بقيل لعدم العلم بالقايل او لعدم تعلق الغرض بذكر القايل

يجوز

ويكن

ويكن ايضا ان يقال ان تعميم التغاير اعم من التغاير الاعتباري لتصرف في جانب التعريف
والوجوه الثلثة الاخيرة لتصرف في المعرف ولما كان الايراد لنقض التعريف فالاليق
ان يتوجه اولا الى التعريف وتصحيحه بقدر الامكان وفي التصحيح التي ذكر الى المعرف
اشارة الى دفع ضعف الاقتدار في تصحيح محل القدح والجرح وايضا ان تعميم التغاير
شايع بخلاف تخصيص المعرف الصريح في العموم فيما نحن فيه واسلوب كلام الشريف يدل
على ان مادة النقض هو من ادعى اليه ما يحتاج اليه من هو في هذه الدرجة
نبي ولا يحمل التعريف عليه لكن تحقق النقض لا يتصور الا بان له مصداقا وقيل مصداقه
زيد بن اه ويدل على ان التكلف هو الجواب المبني على التغاير الاعتباري ولعل الذي قدم
هذا الوجه على الباقي ثم اعلم ان من النقض عن نفسه نظرا الى ظاهر الاستثناء عن عدم شمول
حكم على ان وجه التكلف هو التغاير الاعتباري وانت خبير بان ماخذ عدم الشمول هو
علو التغاير بالذات من قوله الى الخلق وهو التبليغ اليه وتعميم التغاير يدفع عدم الشمول
اعلم ان في الاحتمال الثاني في وجه التكلف بعد من وجهين الاول ايضا احدهما ان الذي
معنى قوله فيلزم اخص من النبي فيكون اخص من النبي المتفق على نبوته لان هذا
التعريف المقيد بشريعة او كتاب تعريف للرسول فيلزم ان يكون المراد في ذلك
القيد ايضا والثاني ان الضمير المجرور في قوله وهو انسان بعثه الله عاجز راجع الى النبي
المتفق عليه نبوته ولم يفهم هذا القيد من قوله قال النبي صلعم وهذا الكلام يدل على ان
ارجاع الضمير دال عليه ايضا فيبلغ التكلف الى حد لم يبق للالتفات اليه مساغ
لعل الحق ان يقال الوجه هو تعميم التغاير من الاعتباري ولعل قوله ولو لم يكن النقض
في بيان الوجه الرابع اشارة الى عدم وروده على من يقول انه مبعوث الى النفس
فقط ايضا والظاهر ان يكون وجه عدم الورود وهو اعتبار التغاير الاعتباري الذي
هو الوجه الاول لكن مثل هذا المنع المشار اليه يتصور في الوجه الثاني والثالث
ايضا كما لا يخفى على من له ادنى تامل فوجه تخصيص الاشارة بالوجه الرابع غير
ظاهر نعم لا يخفى ان الوجه الثالث وجه لا يظهر انه تكلف لان لفظ قيل اذا كان اشارة

ملاحظه م
فيلزم الضمير المجرور في قوله وقد يستعمل مرادفا له راجع الى النبي المتفق عليه نبوته
ه

الى الاختلاف فى نبوته فدفع النقض بان تجوز ان لا يكون المعرف قايلا بنبوته ومع
لا يكون فيه التكلف فتدبر واحسن التدبر قال استاد الاستاذ فلو فرض انه
لم يفز المعرف المانع اه فيه ان ورود على المعرف بانه لم التزم فى الجواب التكلف
مع وجود الجواب الصحيح الخالى عن التكلف وهذا الايصور ورده ورده على
الناقض اذ حاصله انه ينبغى ان يقول فى جواب النقض هذا الجواب الخالى عن
التكلف لا الجواب بعد الآن يقال ان منع كلامه ان الناقض يكون نقضه
على المعرف على طريق الالزام بانه اعترف بكونه مبعوثا الى نفسه فقط كما يظهر
من جوابه بالتكلف فى لا يفرغ على الناقض نعم لا يخفى ان قوله وما نقل من الملل
والنحل اشارة الى الايراد على المعرف على ما قررنا والى دفعه بالجوابين بقوله
لو ثبت اه وبقوله لو ثبت اه وقوله لجواز ان يكون نبيا مبعوثا الى نفسه لا الى
غيره كذلك يحتمل كونه نبيا مبعوثا لغيره ولما كان المنع وظيفة صاحب التعريف
فيجوز له ان يقول انه لم لا يجوز ان يكون نبيا مبعوثا لغيره فلا يتجه النقض
ويحصل الجواب عن النقض من غير التكلف بل الاحتمال حقيقة النقل عن شخص او
كتاب ينفع للمعرف المانع فعلى هذا يفرغ على المعرف المانع بانه لو لم يجب عن الجواب
واجاب بالجواب الذى يتكلف فيه الآن يقال ان المانع يجوز كونه مبعوثا لغيره
والمنقول المتحمل لو كان نافعا لم يكن نفعه الا التقوية فتامل ثم اعلم ان المحشى
المحقق التبريزى اعترض على الخ بان ما فى الملل والنحل كذب بنقله لانه يدل دلالة ظاهرة
على انه قد كان على دين ابراهيم فلم يكن له دعوى انه بعثه لتكميل نفسه انتهى كلامه
وحاصله ايراد على الناقض ودفع نقضه بان هذا النقل يدل على انه ليس نبيا
اصلا وحاصل الدفع بقوله ولو ثبت اه انه لم يفرغ على الناقض وانما يفرغ على المعرف
لكن هذا الضرر انما يكون بقوله لو ثبت اه لكن كونه مما اتفق عليه كافة غير مسلم
ولو ثبت للاتفاق فلا نم انه يدل على انه ليس مبعوثا لنفسه لان كونه على دين اه
يعنى انه يجوز ان يكون نبيا مبعوثا لنفسه ومع ذلك ادعى التعليم بالنسبة اليهم و

ولما كان بعد ثبوت الاتفاق احتمال كونه مضرا باعتبار دلالته كلامه اولا على انه نبى مبعوث
لغيره ودفع بقوله فلا يدل المنقول اه فتدبر لكن اسلوب كلام استاد الاستاذ ان
اعتراضه هو دلالة المنقول نظرا الى قوله هلموا الى على انه مبعوث الى الخلق وجواب
الجواب اولا يكون بحفظه ولما كان الى النقل وهو قوله لم يبق اه منشا الاعتراض
بانه يدل على انه ليس نبيا مبعوثا لنفسه بل هو من امة ابراهيم عليه السلام اجاب بقوله وكذا
لا يدل اه الآن بقى انه راعى الترتيب فى المنقول ثم لا يخفى ان التوقف فى كونه دلالة
قوله لم يبق على دين اه على كونه من امة ابراهيم عليه السلام وعلى كونه مبعوث الى الناس
دلالة ظاهرة بعيد عن الانصاف بل يلزم ان يكون المتوقف مكذب زيد بن عمرو بن
النقل نفيل فى هذا القول وبالجملة ان بعد قبول كون هذا النقل بالاتفاق عدم قبول دلالته
على كونه امة ابراهيم عليه السلام مكابرة لم يرض به المنصف بالانصاف والمجتنب عن الاعتساف
نعم الكلام عليه ليس الا انه باى وجه رجح كذب ما نقله الشارح على كذب ما نقله عن
الملل والنحل مع ان الامام حجة الاسلام قال فى الاحياء ان لفظ الامة قد يجىء بمعنى
المتفرد فى الدين كما يقال زيد بن عمرو بن نفيل امة اى متفرد فى الدين انتهى الا
ان يقال ان معنى كونه متفردا فى الدين يحتمل ان يكون انه متفرد فى دين ابراهيم
عليه السلام حيث لم يبق من امته الا هو فح يكون موافقا لما نقل فى الملل والنحل كما انه يحتمل
ان يكون انه نبى وليس له شريك فى دينه يعنى يكون مبعوثا الى نفسه فقط والظاهر
هو الاول قال العلامة التفتازانى فى التلويح فى توضيح كلام صاحب التنقيح ان اللفظ
اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم
الدليل على خلافه انتهى كلامه لعل مراده من الدليل هو القرينة قال الشارح وهو مشتق
من النبأ اه قال علاء الدين بن محمد البسطامى فى بعض المختصرات فى علم الصرف اعلم
ان النبى اذا كان مشتقا من النبوة وهى ما ارتفع من الارض فاصله غير الهمزة
نبيو وهو فعيل بمعنى المفعول اى انه اشرف على ساير الخلق فاجتمعت الواو و
الياء وسبقت احديهما بالسكون فقلبت الواو ياء فالتقى متجانسان واولهما ساكن

فادغم في الثاني لحصول شرط الادغام وان كان مشتقا من النباوة وهو الخبر
فاصله نبيء بهمزة وهو فعيل بمعنى فاعل اي المنبئ والمخبر عن الله تعالى فقلبت
همزته ياء قلبا لازما وادغم الياء في الياء فصار نبيا انتهى لعل كلمة ما
في قوله ما ارتفع من الارض مصدرية لا موصولة او موصوفة فيوافق ما ذكره
الشارح من قوله من النبوة بمعنى الارتفاع لكن الظاهر من كلامه كونه بمعنى الارتفاع
المطلق ومن كلامه كونه بمعنى الارتفاع من الارض وبالنظر الى كلام المولى
علاء الدين لم يتصور فيه النقل من العام الى الخاص لان الارتفاع المذكور
وان كان له الارتفاع من الارض لكنه ليس منقولا اليه بذلك الاعتبار
بل باعتبار الارتفاع في الشرف والظاهر ان يكون ح فعيل بمعنى الفاعل اي
المرتفع لا بمعنى المفعول كما صرح به والمستفاد من كلامه ان الخبر بمعنى
الاخبار ويكون النبي بمعنى المخبر متعديا ويحتمل كونه لازما والمستفاد من كلام
الشارح والاستاذ والظاهر من كلامه انه مشتق من النبوة لا يخفى ان حسن المقابلة
يقتضي ان يقال في بعض هو اما مشتق من النباوة اه او هو منقول اه او يقال مشتق
من النباء اه او نقله من النبي بمعنى الطريق الا ان يقال ان مقصوده انه منقول
من النبي بمعنى الخبر او بمعنى الرفيع او منقول من النبي بمعنى الطريق لكن لو
كان النقلان الاولان في ضمن الاشتقاق قال في اشتقاقه اه لئلا يتوهم انهما
مثل الثالث من غير الاشتقاق فتح لنظر وجه عدم التعرض بالنقل فيهما صريحا
وقد قال جمال الملة والدين ان كلام الاستاذ ههنا رموز والغاز قال اسما الا
اذا كان نباء بمعنى اخبر شرط لكون الاول من قبيل النقل من العام الى الخاص
لكن الظاهر ان يقال لكون الاول كذلك اذا كان اه ثم قوله والا فمن الثالث اي
ان لم يكن بمعنى اخبر بل بمعنى خبر فمثل الثالث من قبيل النقل من المباين الى
المباين لان الخبر مباين للمخبر وفيه لاستاذه كلام حاصله ان للوصف الخبير
والمخبر ليس لهما مدخل في النقل والمنظور فيه هو الذات المتصف ثم قوله الا اذا

الخبر

اذا اعتبر كونه خبيرا اي اعتبر كون المخبر في المنقول اليه فاذا كان هذا القول استثناء
عن كل واحد من قوله اذا كان اه وقوله والا فمن اه كما اشار اليه في التتمة كانت
النسبة متعاكسة مع انه اذا كان استثناء عن الاول يتم الكلام اذا اعتبر
كون المخبر في جانب المنقول عنه خبيرا بدون المنقول اليه وعوز فلا يضره
متفرع على الاستثناء على تقدير تعلقه بقوله والا فمن اه لا على التقديرين و
قوله او من النبي بمعنى الخبر او الخبير والظاهر ضم قوله او بمعنى الرفيع حتى يطابق الاحتمال
المذكور في الشرح بين الاحتمالات الثلثة ثم اعلم انا قد رأينا بخط بعض
تلامذة الشارح ان مقصوده في هذه الحاشية تحقيق كلام الشارح لا الايراد
عليه والاقوى ان كلامه بهذا منصور قال او الفرد الكامل يعني ان اللام
للجنس واريد من الجنس شيئا معلوما لكونه فردا كاملا منه لا يخفى ان اللام للعهد
الخارجي اشارة الى الطبيعة المتحققة في ضمن فرد معين ولام الجنس اشارة الى
الطبيعة من حيث هي من غير اشارة الى فرد او الى كل فرد واراده الفرد الكامل
من الجنس لا دخل فيها لكون اللام للجنس بل الاشارة الى المهية من حيث هي لا يلايم
ارادة الفرد لانها لو كان ارادة الجنس وفي بعض النسخ كلمة او بدل كلمة او ولعلها
الظاهر منها اذ لو كانت او العاطفة ينبغي ان يقال او الجنس كلي المراد منه الفرد الكامل
ولما قال يكون اللام للعهد كانه قيل ان في العهد لا بد ان يكون المعهود معلوما
اين يعلم شيئا معلوما في هذا المقام فقد فصل بقوله او المراد اه باء التعليل
يعني المراد الفرد الكامل لما كان متبادرا من الجنس الذي هو مدخول اللام
والفرد الكامل هو شيئا معلوما فكان معهودا وان كان معهوديته بحسب الظن قال
الشارح في هذا المقام الخطابي قال عصام الملة والدين في الاطول بالفتح اي بفتح الخاء كما
نقل عن بعض تلامذة الشارح المحقق مما يوثق به لانه منسوب الى الخطابية بالفتح
مصدر خطب اي انشاء الخطبة سمي الظن خطابيا لان الخطب معادن الظنون
والاقناعات والمقام ما يكتفى فيه بالظن من كلام المخاطب ويقنع بظن انه افاد

والمقام المقتضي للاول ما يطلب فيه ما افادة المخاطب بلا شبهة سواء كان المفاد مما يمكن
ان يقام عليه البرهان او يبنى من الظنون فتامل انتهى قال الشيخ على هذا الاسلوب اريد باهل
القبلة ومراده من هذا الاسلوب هو اضافة الامة الى ياء المتكلم والمولوي محمد البحر ابادي
فسر اهل القبلة بقوله هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين ثم قال كحدوث
العالم وحشر الاجساد وعلم الله تعالى بالكليات والجزئيات وما اشبه ذلك فمن واظب
طول عمره على الطاعات باعتقاد قدم العالم او نفي حشر الاجساد او نفي العلم بالجزئيات
لا يكون من اهل القبلة انتهى اي لا يكون مؤمنا بل كان كافرا وايضا يستفاد من كلام
الشيخ ان امة الاجابة والمؤمنين واهل القبلة الفاظ مترادفة ويوافقه ما قال العلامة
التفتازاني في شرح قول الشيخ العمر النسفي الايمان هو التصديق بما جاء من عند الله
اي التصديق النبي عليه السلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله اجمالا انتهى
وقال المحقق صلاح الدين في تفسير ما علم بالضرورة اي فيما اشتهر كونه من الدين
بحيث يعلم العامة بلا افتقار الى النظر والاستدلال كوحدة الواجب ووجوب الصلوة
وحرمة الخمر انتهى لكن قال الشيخ الاسلام واما ما ليس كذلك بل يختص بعلم الخاصة به من
المجتهدين فليس انكاره بكفر عند الشافعية وكفر عند الحنفية ان ثبت بنص قطعي او
باجماع انتهى وكلام الشيخ العمر موافق لقول الحنفية ثم كلام العلامة التفتازاني
يوافق ما ذهب اليه الشافعية وقال به على وفق مذهبه لانه من مذهب الشافعي واما
كلام العلامة الدواني في تفسير اهل القبلة بقوله هم الذين اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام
اعتقادا جازما خاليا عن الشكوك ونطقوا بالشهادتين فان من اقتصر على احدهما
لم يكن من اهل القبلة الا من عجز عن النطق لخلل في لسانه او لعدم التمكن بوجه من الوجوه
انتهى يوافق مذهب الحنفية اعلم ان صدر الشريعة قال في التنقيح والتوضيح
والسواد الاعظم الذي قال عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم عبارة عن امة المسلمين
اي هو امة مطلقة وهي اهل السنة والجماعة وهم الذين طريقتهم طريق الرسول عليه السلام
واصحابه رضوان الله تعالى عليهم اجمعين دون اهل البدع انتهى وقال قبل هذا القول

في بيان اهلية من ينعقد به الاجماع وهي لكل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة
فان الفسق يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس اليها
ليس هو من الامة على الاطلاق انتهى قال العلامة التفتازاني في التلويح قوله وليس
هو اي صاحب البدعة الذي يدعو الناس اليها من الامة على الاطلاق لانه وان
كان من اهل القبلة فهو من امة الدعوة دون المتابعة ومطلق الاسم لامة المتابعة
المشهود لها بالعصمة انتهى ما تعلق الغرض بنقله فهذا يدل على ان المؤمن الذي
كان صاحب البدعة ويدعو الناس اليها داخل في امة الدعوة كالكافر وخارج
عن امة المتابعة والاجابة لانه قال كونه من اهل القبلة وهم المؤمنون وعند
الشيخ كل واحد من المؤمنين داخل في امة الاجابة وعادة الافتراق لامة الدعوة
عن امة الاجابة ليست الا الكافر وليست واسطة بينهما عند الشيخ بمعنى ان لا يكون
احد لا يكون من امة اجابة ولا امة دعوة وكذلك نقول ان كلام صدر الشريعة
والعلامة التفتازاني يدل على ان امة الدعوة اعم من امة الاجابة المتابعة ولا يدل
على ان المراد من امة المتابعة هو امة الاجابة لجواز ان يكون اعم من امة المتابعة
واخص من امة الدعوة وهي من امن بالله ورسوله كان من اهل البدع سواء او لا والمراد
من المتابعة هو المتابعة في الاعتقاد والاعمال وصاحب هذه المتابعة ليس الا الصالح
والعاصي لا يدخل فيه ثم اعلم ان امة المطلقة اذا كانت اهل السنة والجماعة فلو كان
المؤمن الفاسق كالزاني وشارب الخمر وغيرهما خارجا من اهل السنة والجماعة
عندهما فليكن خصوص الاشاعرة لا لجميع الاشاعرة التي هي عبارة عن تابعي الشيخ ابي
الحسن الاشعري في الاعتقاد فتامل وتدبر وجس التامل والعقد فان الله لا يضيع
اجر المحسنين قال الشيخ فان فرق الكفرة اكثر من هذا العدد بكثير لعل مبناء
هذا الكلام على ان اسم العدد ينفي ما تحته لا ما فوقه ايضا والا فيدل على ان المراد
امة الدعوة لا على التعدد وايضا انه لم يتوقف في ذكره المجيب لعقله وان زاد
فهو فرض وهو يدل على ان اسم العدد لنفي ما تحته لا ما فوقه هنا فتفكر وتنظر

اعلم ان قوله عليه السلام ستفترق امتي
يدل على ان المستقبل الافتراق وافتراق
امة الدعوة لا يحتاج حال الدعوة بان
بعضهم امنوا وقبلوا بل لا يليق ان يسبب الافتراق
اليهم لان الافتراق فرع الاجتماع
ولم يتحقق اجتماعهم اصلا وبعد
ان حمل الحديث على امة الدعوة
غاية البعد كما لا يخفى منه

في هذا المقام قال النبي عليه الصلوة والسلام ستفترق امتي ثلث
وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة قيل من هم قال الذين هم على ما انا عليه واصحابي
انتهى وعن عبد الله ابن عمر قال رسول الله صلعم ليأتين على امتي كما اتى على بني
اسرائيل حذو النعل بالنعل حتى ان كان منهم من اتى امه علانية ان جامع امه
وزنى علانية لكان في امتي من يصنع ذلك وان بني اسرائيل تفرقت على ثنتين
وسبعين ملة ويفترق امتي على ثلث وسبعين ملة كلهم في النار الا ملة واحدة
قالوا من هي يا رسول الله قال ما انا عليه واصحابي رواه الترمذي وفي رواية احمد
وابي داود عن معاوية ثنتان وسبعين في النار وواحدة في الجنة وهي الجماعة
وانه سيخرج من امتي اقوام تتجارى بهم تلك الاهواء كما تتجارى الكلب بصاحبه لا يبقى
منه عرق ولا مفصل الا دخله هكذا نقل في الكتاب المسمى بالمشكوة قال صاحب المفاتيح
في تفسير كما يتجارى الكلب اي يدخل فيهم ويجري في قلوبهم جري الكلب في العروق قلت
الكلب بفتح اللام قرحة يكون في الانسان من عض الكلب المجنون شبه حالهم بحال
صاحب الكلب لاستيلاء الهوى عليهم استيلاء تلك العلة على صاحبها انتهى قال
السيد الجماعة عند اهل [illegible] اهل الفقه والعلم ان النية قد سبقت قياسكم فاتبع
ولا تبتدع فانك لن تضل ما اخذت بالاثر وقال الصغيان الجماعة لو كان فقيها على
راس الجبل لكان هو الجماعة ثم قال في تفسير تتجارى اي تسرت في عروقهم ومفاصلهم
تجارى اكثر ما يستعمل في الحديث لان كل واحد يجري مع صاحبه ثم قال هذه تلك
الاهواء اشارة الى ما يتضمن جهة ثنتين وسبعين ملة من هذه الامة غير الامة
المحقة ووضع الاهواء موضع البدع وضعا للسبب موضع المسبب لان الهوى
سبب البدعة والهوى ميل النفس الى ما تشتهي وانما سمي بذلك لانه يهوي بصاحبه
في الدنيا الى الداهية وفي الاخرة الى الهاوية وانما جعلها جمعا ايذانا باختلاف
اهوائهم ثم نقتدي [illegible] ان السيد قال في تفسير الامة والملة المراد من الامة من تجمعهم
دايرة الدعوة من اهل القبلة لانه اضافهم الى نفسه واكثر ما ورد في الحديث على

هذا الاسلوب فان المراد منه اهل القبلة ولو حمل على امة الدعوة لكان له وجه فيتناول
اصناف اهل الكفر والملة وفي الاصل ما شرع الله لعباده على السنة الانبياء عليهم
ليتوصل الى جوار الله ويستعمل في جملة الشرايع دون احادها ثم اتسعت فاستعملت
في الملل الباطلة والمعنى ان امته يفترقون فرقا يتدين كل واحدة بخلاف ما يتدين
به الاخرى فسمى طريقتهم ملة مجازا واذا حمل الملة على اهل القبلة فمعنى قولهم كلهم
في النار انهم متعرضون لما يدخلهم النار من الافعال الردية او المعنى انهم يدخلونها
بذنوبهم ثم يخرج منها من لم يفض بدعته الى الكفر برحمته انتهى نقل الفرق
من الفرقة واهل الملة هم القوم لقرينة قوله من امتي فيكون الفرقة اسم الكل
لا الكل قال صاحب المفاتيح في تفسير قوله كلهم في النار يعني كلهم يفعلون ويعتقدون
ما هو موجب لدخول النار البتة ولا يخرجون من النار البتة وان لم يكن كفرا
فهو الى الله ان شاء عفى عنهم وان شاء عذبهم بقدر ذلك ثم يخرجهم من النار
ويدخلهم الجنة البتة قوله ما انا عليه واصحابي من الاعتقاد والقول والفعل
هو حق وما عداه باطل فان قيل باي شيء يعرف ما عليه النبي واصحابه قلنا
بالاجماع فيما اجمع عليه علماء الاسلام فهو حق وما عداه باطل انتهى وعن ابن عمر قال رسول
الله صلعم ان الله لا يجمع امتي او قال امة محمد على الضلالة ويد الله على الجماعة
ومن شذ شذ في النار رواه الترمذي قال في تفسير قوله ان الله لا يجمع ان الله عطف
هذه الامة النصر والحفظ ومن عليهم بالتوفيق لموافقة الجماعة ومن شذ اي انفرد
عن السواد الاعظم فقد شذ فيما يدخله الى النار [illegible] في الحديث دليل
على حقية اجماع هذه الامة وقوله ويد الله على الجماعة كناية عن النصرة والغلبة
او معناه حمايته وتوفيقه لاستنباط الاحكام والاطلاع على ما كان عليه رسول الله
صلعم اتبعوا السواد الاعظم فانه من شذ شذ في النار قال السيد في تفسير اتبعوا
انظروا الى الناس والى ما هم عليه الاكثرون من المسلمين من الاعتقاد والقول
والفعل اتبعوا هم فيه فانه هو الحق وما عداه باطل هذه اصول الاعتقاد وكان

الاسلام واما الفروع كبطلان الوضوء بالمس مثلا فلا حاجة فيها الى الاجماع بل يجوز
اتباع كل من المجتهدين كالائمة الاربعة انتهى فعلم من كلام هؤلاء العلماء ان الفرقة
الناجية هو السواد الاعظم وهم الذين يوافقون النبي عليه السلم واصحابه في الاعتقاد و
القول والفعل كما هو الظاهر من قوله عليه السلم وهم على ما انا عليه واصحابي فيكون الفرقة الناجية
هم المتابعون له صلعم واصحابه والمؤمن العاصي لم يدخل فيهم فلا وجه للقول بكون
بعضهم عاصيا كما فهم العلامة الدواني كما يستفاد من هذا الشرح ولو كان مراده
من الشاعرة اعم من المطيع والعاصي فكلامه ايضا لا يستقيم ثم اعلم ان السيد قال قوله
السواد الاعظم يعبر به عن الجماعة الكثيرة والسيد هو المتولي للجماعة الكثيرة اي السواد الاعظم
ولما كان من شرط المتولي ان يكون مهذب النفس قيل الكلام كان فلان نفسه
سيدة وليق ساد القوم سوءهم ولايق سيد الثوب والفرس قال بعض شراح الحديث
سمعت عن رسول الله صلعم يقول ان امتي لا يجتمع على الضلالة فاذا رأيتم خلافا
فعليكم بالسواد الاعظم قال الابري قيل جماعة وقيل مجتمع المسلمين في طاعة الله
وقيل الكتاب والسنة لكثرة معانيهما وقيل العامل بالكتاب والسنة انتهى قوله
نعم قال الله تبارك وتعالى هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة
ومما رزقناهم ينفقون الى قوله تعالى هم المفلحون قال القاضي البيضاوي وقد تشبث
به الوعيدية في خلود الفساق من اهل القبلة في العذاب ورد بان المراد من المفلحين
الكاملون في الفلاح ويلزمه منه عدم كمال الفلاح لمن ليس على صفتهم لا عدم الفلاح
له راسا انتهى فعلى المراد من الذين الموصوفين بالصفات المذكورة هو المطيعون
مطلقا بحيث يستحقون الدخول في الجنة ولم يدخل الفاسق اصلا كما يستفاد من قوله تعالى
وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار قال
السيد الشريف ومعنى قوله تعالى وعملوا الصالحات ان كل واحد عمل جميع ما وجب عليه
من الاعمال على حسب حاله والقرينة على قصد هذا المعنى خلاف احوالهم في التكاليف
انتهى فعلم ان المراد من هذه المبشرين هم المطيعون لعل مراد نبينا عليه السلم من الفرقة

المستثناء

يسوءهم

المستثناء في هذا الحديث المطيعون مطلقا فيكون هذا الحديث تفسيرا للمذكور في
ما بين الآيتين ويبين المراد من كلمة ما في قوله صلعم على ما انا عليه واصحابي هو الاعتقاد
والاعمال الواجبة على المكلف فتدبر وحسن التدبر وعن عائشة رضي الله عنها
قالت سمعت عن رسول الله صلعم يقول في بعض صلواته اللهم حاسبني حسابا
يسيرا قلت يا نبي الله ما الحساب اليسير قال ان ينظر في كتابه فيتجاوز عنه انه
من نوقش في الحساب يومئذ يا عائشة هلك رواه احمد قال السيد في شرح
المشكوة في الصحاح المناقشة الاستقصاء في الحساب وفي الحديث من نوقش
في الحساب عذب انتهى **قال** السين اذا دخلت المضارع اي مع
التصرف في معنى السين قال عصام الملة والدين في حواشيه على الفوائد الضيائية
في مبحث الفعل السين يدل على الاستقبال القريب مع التاكيد كما صرح به المحقق
التفتازاني في شرح التلخيص انتهى والظاهر منه ان الاستقبال القريب لكن
المستفاد من قوله وتجريد الكلمة انه للتاكيد المطلق فعلى تقدير التصرف
في المضارع اليه يكون مستعملا في جزء الموضوع له وهو مجموع الاستقبال القريب
والتاكيد والمنتفي هو التخصيص فقط لكن الظاهر كما حكى ان من كلام العصام
الملة والدين والعلامة التفتازاني ان التخصيص ليس جزء ما وضع له وتمام
الموضوع له هو المجموع الاستقبال القريب والتاكيد قال العلامة التفتازاني في شرح
التلخيص فالسين في شاع طلب للتاكيد ثم قال في حاشيته وذلك لان السين
في الاصل للاستقبال القريب والتاكيد وتجريد الكلمة لبعض معناها شايع
عندهم انتهى ولا يبعد ان يكون مراده مما صرح به في شرح التلخيص هو هذا وان
كان التصريح باعتبار ما ذكر في حاشية التلخيص فدل انه اشارة الى ان حصول
التراخي عن حيوته صلعم بعد ذكر المعنى الحقيقي اشارة الى ان هذه الاشارة فيه
ولا يستغني احتمال التاكيد ومعناه المجازي بل الظاهر فيه وفي احتمال التصرف
فيها يجب ان يقول بها ايضا لان المراد بها هو الاستقبال القريب من زمان التكلم

على ان تاكيد الاستقبال القريب بعيد عن الفهم الاشارة اليه التراخي وكون قوله اشار متعلق بكل واحد من شقي الترديد مما لا يلتفت اليه الطبع السليم مع ان في احتمال التعرف في السين فقط تسفر الاشارة مع ان الاقرب منه نظرا الى الترديد تعلقه ما جد بما لا يعنيه وظاهر انه لا يلين مراده ان تطبيق قوله فان ما هو متحقق الوقوع الخ على هذا الاحتمال ممكن بالتكلف الذي لا يلتفت اليه الطبع السليم ايضا بل هو من الامر الذي يفضي الى التكلف في التتمة فيستبعد احتمال اندراجه في كلامه نعم تطبيقه على هذا الاحتمال نظرا الى المعنى المجازي للمضارع ظاهر عند ارادة الاستعارة بالكناية على مذهب السكاكي وهي ذكر المشبه وارادة المشبه به وذلك الاستعارة عكس الاستعارة المصرحة لا بالنسبة الى المعنى المجازي للسين لكنه يمكن في التتمة ان يجري العلاقة بالنسبة الى المعنى المجازي للسين ايضا ولا يخفى ان الظاهر ان يجعل علاقة المعنى المجازي للسين هي الكلية والجزئية لان الاستعمال القريب فقط جزء في الاستقبال القريب مع التخصيص وهذا المركب معناه الحقيقي فعلم ان العلاقة المذكورة على تقدير كونها التعرف في السين فقط تكون بين المعنى الحقيقي له وبين المعنى المجازي له فيلزم في المضارع المستقبل المطلق للمتحقق الوقوع لعين المجازي له وما يستفاد من لفظ قريب بعد كونه في قوله فان ما هو متحقق الوقوع قريب وهو الاستعمال القريب المعنى الحقيقي له فيلزم ان لا يكون التخصيص داخلا فيما وضع السين له اذ لم يقل فان ما هو متحقق الوقوع قريب مخصص بل لم يصح ان يقول نعم الحاصل هو كون التخصيص لازما للقريب الذي هو معناه الحقيقي وكونه فقط معناه الحقيقي لا كونه اياه مع التخصيص ولا كونه اياه مع التاكيد فيوافق ما ذكره المخدوم الجامي في شرح الكافية في جواب وجه اختصاص السين والسوف بالفعل من قوله لدلالة الاول على الاستقبال القريب والثاني على الاستقبال البعيد لان المتبادر من الدلالة الدلالة المطابقية ولا خفاء في ظهور انطباق ما ذكره ايضا على ما ذكره المخدوم قال ابن الحاجب فيما تخفيضه

بالسين

بالسين وسوف قال المخدوم لتخفيضه بواحد من زماني الحال والاستقبال الخ قال بعد قوله بالسين فانه للاستقبال القريب وبعد قوله وسوف فانه للاستقبال البعيد فكلامه يدل على ان التخفيض خارج عن معناه الحقيقي فما ذكره من الاحتمال الثالث اعني عدم الاشارة في كلامه الى معنى مانع من حمله على ذلك المعنى فكيف يحتمل كلامه على الاحتمال الثاني مع عدم الاشارة فيه الى قصر المجازية والتعرف على السين حيث قال السين الخ ثم اعلم ان عبارة التتمة هكذا قوله اما بالتعرف في معنى السين اي في معنى السين فقط بدون التعرف في معنى المضارع اصلا والثاني هو التعرف فيه مع التعرف في المضارع لا انه تعرف في معنى المضارع فقط والا فلا يكون السين مجازا فلا يكون هو مقابلا لمعناه الحقيقي غايته ان مجازية السين يجب بجهة ملاحظة العلاقة بين المعنى المضارع والمستقبل القريب دون ملاحظة العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي للسين اه لا يخفى ان المستفاد منه ان العلاقة على الاول من يوجد بين المعنى الحقيقي والمجازي له فعلم منه ان يكون الاستقبال القريب فقط معناه الحقيقي واليه يستفاد من قوله ومن الى انه مع التخصيص معناه الحقيقي موافقا لما ذكره في الاصل فيلزم التنافي بين كلاميه فتامل الخ ثم اعلم ان ما ذكره استاذ الاستاذ من التعرف في المضارع يحتمل الحقيقة والمجاز لان العام اذا اطلق واريد به الخاص من حيث خصوصيته كان مجازا واذا اطلق عليه باعتبار عمومه اي باعتبار ما فيه من معنى العام ويستفاد الخصوصية من القرائن حالية او مقالية فهو حقيقة كما حققه السيد الشريف في حاشية شرح مختصر الاصول الخ قال المحشي معناه الحقيقي اشارة الى ان الاختلاف مرجحه عن جودته باعتبار اخراج السين المضارع عن معناه الحقيقي الحالي وتخصيصه بمعناه الاستقبال الذي يجري ما بعد جودته عليه السلام من مصدوقه وان جاز ذلك التخصيص الى مرتبة الاستقبال القريب لا يخفى ان التجاوز لا يظهر الاشارة المذكورة نعم مع وجود الاستعمال القريب لو قيل تلك الاشارة يعني ما بعد جودته عليه السلام من مصدوقه لكان له وجه الا ان يقال معنى قوله وتخصيصه بالمعنى الاستقبال تخصيصه بالاستقبال القريب لعل ما ذكره المحشي لحظا في بيان الاشارة من قوله يعني ان المضارع لاشتراكه الخ

اي لفرض الحيوة بعده

ان التراخي عن زمان التكلم

الحال والاستقبال لا اشارة فيه الى هذا التراخي بخلاف السين فانه موضوع للتراخي
اي التراخي عن زمان علاقة المجاز في السين على احتمال التكلم الثاني في الغرض هذا
الوجه كما يفهم من التتمة لكن الجمع ان كلام الشارح ليس ما يحتاج الى التصرف في المضارع لحكايته
حيث قال السين اما للتاكيد فان اه اعم المتكلم فيفسر الغير الذي هو حاصل ما
ذكره استاذ الاستاذ ومن البين ان ليس مراده انه موضوع لهذا التراخي فقد بان لك خفي
ان السين موضوع للتراخي المخصوص وهو بعد زمان التكلم ويحتمل ان يكون بعد
الحيوة احتمالا بعيدا وبهذا القدر كيف يقال انه اشارة اليه فافهم ثم اعلم ان المراد
بالاشارة ان كانت دلالة تضمنية او التزامية فيلزم ان العام لا دلالة له على
الخاص باحدى الدلالات الثلث وان كانت غيرها فلا فهم ولا اشكال الا ان يقال
الدلالة هو الفهم الدايم والاشارة هي الفهم في بعض الاوقات لكن هذا الفهم خطوري
لا فهم ارادي والنافع فيما نحن فيه هو ان يكون مراد استاذ الاستاذ من الفرق بين الدلالة
والاشارة هو جهة كون الاشارة اعم من الدلالات الثلث بعد عن عبارته والا
فينبغي ان يقول والاشارة اعم من الدلالة فلا يرد الحد لكن لك ان تقول ان شارح
الشمسية قد قال ان الاشارة تعم الدلالات الثلث فتفكر فيما ذكره في الحاشية
منه قوله هذا بالنظر الى اخره ثم لا يخفى انه لو سلم اشارة السين على تقدير حمله على معناه
الحقيقي الى ان الاختلاف يكون بعد حيوته عليه السلام لكنه لا يوهم انه يكون بعد حيوته عليه السلام
بلا واسطة بل يوهم ان الاختلاف البالغ الى ثلثة وسبعين فرقة يكون بعد حيوته
عليه السلام بلا واسطة ومعلوم ان حدوث الاختلاف ليس في زمان الاصحاب كما يفهم
منه قوله عليه السلام على ما انا عليه واصحابي في تعيين فرقة الناجية وليس في زمان التابعين
كما يستفاد من ابل الاولى اليه منه كلام العلامة التفتازاني في شرحه للعقايد حيث قال
منه قوله وقد كانت الاوايل من الصحابة والتابعين لصفاء عقايدهم ببركة صحبة
النبي عليه السلام وقرب العهد بزمانه وقلة الوقايع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة
الى الثقات اه فيلزم حدوث الاختلاف في زمان تبع التابعين فلا يلزم حدوثه

في الاستقبال القريب فضلا عن الاختلاف البالغ الى العدد المذكور فتدبر فان قلت الاختلاف
قبل التبع يدل على حدوثه قبلهم والجبائي خالف الحسن البصري والحسن من كبار التابعين
وقال المولوي حسن الخلخالي في الاوائل ان المسلمين عند وفات النبي عليه السلام كانوا
على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف
بينهم اولا في الامور الاجتهادية التي لا توجب ايمانا ولا كفرا ثم تدرج وترقى شيئا فشيئا
الى ان في ايام الصحابة رضي الله عنهم حتى يظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري
وخالفوا في القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله تعالى ولم يزل الخلاف يتشعب
والاراء تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلث وسبعين انتهى
ثم لا يخفى ان فيما ذكره العلامة التفتازاني من قوله لان المعتزلة اول فرقة اسسوا
قواعد الخلاف اه ويسبق ما ذكره استاذ الاستاذ في توجيه جواب الشارح على ابراد المتوهم
من تجويز حدوث جميع الفرق في اول المرتبة ثم اعلم ان يخطر بالبال ان القرب والبعد
في مقام التعجب ما ابعد ما فات وما اقرب ما هو آت فيجوز ان بعد النبي عليه السلام ما هو
المستقبل وان كان بعيدا قريبا ثم استعمل السين في ذلك القرب الادعائي ولو كان
مقصوده عليه السلام تاكيد حدوث الافتراق ينبغي ان يلحق نون التاكيد بالفعل المضارع
لانها نص في التاكيد بخلاف السين فانه يحتمل معناه الحقيقي لكنها مختص بالفعل
الدال على الطلب قال الشارح فان ما هو متحقق الوقوع قريب اي كانه قريب فعلى التشبيه
بليغا قال استاذ الاستاذ فلا يرد انه اه قيل يمكن ان يكون هذا القول في اواخر حيوته
انتهى كلامه ومع ذلك ان كون القول في اواخر الحيوة لا يدل على التراخي عن الحيوة بل يكون
اشارة اليه فلو كان غرضه انه يدل في علمه فلا قال الشارح لجواز كون الاصول التي اه
لعل الفرق بين هذا الجواب والجواب المنقول بقوله وهم تدقيق اه باعتبار الشق الاول
ان حاصله تجويز كون وصول الاصول بهذا العدد في جميع الاوقات الاتية الذي هو
بعد حدوث الفرق وقبل زمان افراد المتوهم وحاصل المنقول تجويز كونها بهذا العدد
في بعض تلك الاوقات الاتية وان نقصوا في اكثر الاوقات ويدل عليه قوله يلغو الصيغة

الماضي وجوابه وان لنقصوا ايضا لان يكون حاصله تجويز كونها بهذا العدد في لبعض الاوقات
الآتية ومراد الاستاذ منه الفرق الذي نشبه وينبغي هو هذا الفرق المنفي كما صرح
به في حاشية الحاشية حيث قال ولي حاصل ان فيما نقل تسليم انه لم يصل الى الآن الى العدد
المذكور لكن نقول يجوز ان يصل بعده بعد والمذكور بعده وحاصل جواب الشيخ
عدم تسليم انه لم يصل الى الآن اليه غايته عدم العلم وعدم العلم بالوصول لا يستلزم
العلم بعدم الوصول والاحتمال لا يكفي لهم ولذا يكفي ان لنا انت خبير بان مراد الشيخ
لو كان يجوز الوصول قبل هذا الآن بانه كان في بعض الاوقات كي هو الظاهر بهذه
الحاشية يحصل الفرق بين الجوابين فلا حاجة الى تجويز الوصول الى العدد في تلك
المرتبة بل الاوجه حمل كلامه عليه بل ليس على الاستاذ ان مراد المجيب لو كان
في بعض الاوقات الآتية فلا حاجة الى التعرض بلفظ البعض في مقابل المجيب اذ
يكفي ان يقول يجوز ان يصل الى هذا العدد وان لم يصل اليه قبل ان الكلام
في مقابلة لفظ الجميع ولفظ البعض في الجوابين ليشير ان الفرق بينهما بالجود بها على
ان الجوابين بان مراده هو هذا دعوى بلا دليل ظاهر كان انه جاز لنا ايضا بان مراده
هو هذا فيقال يرد عليه ايضا ثم لا يخفى عليك انه ان حمل الجواب المنقول على ما ذكره
لا يصلح ان يكون جوابا على التقدير لحمل السعي على معناه الحقيقي ويجوز ان يكون كلام
المورد مبنيا على هذا التقدير لا مطلق الا ان يوجد منه نقل صريح في الاطلاق بل في
المنع المجازي والا لم يصلح لان يكون جوابا على الاطلاق اولى ان السعي يفيد قرب
الافتراق المطلق لا الافتراق الواصل الى هذا العدد ولكن الاستاذ اجاب في شرح
الشرح عن هذا الجواب الاخير فان اردت الاطلاع عليه فليرجع اليه والجواب عن الاول
انه تجويز بعيد لا ينبغي ان يلتفت اليه فانه لا يخفى ان الفرق بين الجوابين
لو كان ما ذكره يلزم ارتكاب الشيء في الجواب ما لا يحتاج اليه او جواز وصول العدد
الاصول في بعض الاوقات الماضية يكون في الجواب ولا احتياج الى لفظ جميع الاوقات
الذي لا يجوز ارتكابه عن التكلف ومع ارجحية كفاية ارادة لبعض الاوقات الماضية

يحصل

يحصل الفرق بينه وبين ما نقل لان حاصل ما نقل تجويز الوصول الى هذا العدد في لبعض
الاوقات الآتية بخلاف ما حملنا كلام المنقول عليه فانه يحتاج الى ارتكاب الحلف
والبعد حتى يحصل الفرق بين الجوابين نعم لك ان يقول انه بعيد بحيث لا يلتفت
اليه لا يخفى ان الشيخ وصاحب نقل لم يجب بمنع الزيادة على التقدير ارادة ما يحصل
الفروع مع انه يمكن ظاهر منه دعوى الزيادة من دليل ولا يبعد ان قوله وان ازداد
لطريق الوصل اليه او اشارة الى هذا المنع فتأمل قيل ان اصول الاهواء
والبدع ستة الجبر والقدر والرفض والخروج والتشبيه والتعطيل ثم كل واحد
منها يصير اثني عشر فرقة فيبلغ الى اثنين وسبعين فرقة كما قال رسول الله عليه
ستفترق امتي على ثلث وسبعين فرقة كلهم في النار الا واحدة وهي الفرقة
الناجية انتهى قال الاستاذ وتقييد الاختلاف بالمعتد به هنا لدفع ما
يتوهم وروده منه من عدم كون جميع الاشاعرة من الفرقة الناجية لتحقق الاختلاف في
الجملة فبعد التقييد يكون علماء الفرقة الناجية لان ما ذهبوا اليه اصلا واحد في
ما ذهب اليه سائر الفرق المخالفة المعتد بها والذي بينهم في مسائل قليلة كمسألة
التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان فان عند الاشاعرة يكون التكوين صفة
اعتبارية وعند الماتريدية صفة حقيقية وعندهم يصح ان يقول المؤمن انا مؤمن
ان شاء الله وهو لا يصح عند الماتريدية وكذا مسئلة ايمان المقلد فان الى المقلد
عند الماتريدية مؤمن وغير ذلك كمسئلة امتناع العفو عن الكفر عقلا فان الاكثر
يوافقون في هذه المسئلة قال المولوي وسها الاستاذ مولانا عاصم في حواشيه
على حواشي الخيالي على شرح العقائد النسفية ان القول بامتناع مغفرة الكفر عقلا
قول الماتريدية قال في الكفاية الصابوني هل يجوز في العقل العفو عن الكفر ام لا
قالت الاشعرية يجوز ذلك وكذا يجوز من الله تعالى تخليد المؤمنين في النار و
تخليد الكافرين في الجنة لانه تصرف في ملكه فيجوز ذلك ولا يكون ظلما اذ الظلم
تصرف في ملك الغير قال امين بانه لا يجوز ذلك اي كل من مغفرة الكفر والتخليدين

وفصل فيه المولوي وجه وكذا اتفاق ذلك المولوي ان الماتريدية قالوا بايجاب الحكمة تعالى
وبكون الحسن والقبح عقليين فح لا يليق الا بالبق الاختلاف بين الاشاعرة وبينهم
في المسايل القليلة بل والمسايل الكثيرة لا يخفى ان انه سيقول قلت الشيعة يوافق
المعتزلة في اكثر الاصول ولا يخالف الا في مسايل قليلة اكثرها يتعلق بالامامة وهي
بالفروع اشبه انتهى فلو كان الامر ما ذكره يلزم كون ما ذهب اليه الشيعة والمعتزلة ملا
واحدا ولم يقل به احد وكذا لا يتم ما ذكره الاستاذ من ان قيد الاعتقاد معتبر في
مفهوم الاصل للزوم المحذور المذكور وهو كون ما ذهب اليه الشيعة والمعتزلة ملا واحدا
وكونها فرقة واحدة فالاولى ان يقال في وجه التقييد اما مع التقييد فهو ينشأ الوصول
والمحذور على تقدير الاطلاق بالطريق الاولى فح يحصل الفرق بين جواب الشارح والجواب
المنقول على تقدير حمله على المحذور في الماضي وحاصل الفرق هو المحذور مع التقييد
في جوابه وبدونه في الجواب المنقول قال المحشي الخلخالي اشار بتقييد المحي انفه بالمعتدة
بها الى انه لا يلزم في كون الامة فرقا مختلفة ان يكون اكثر اصول لهم وعقايدهم مختلفة
حتى يلزم كونها اقل من هذه العدد ولا ان يكون الاصول والعقايد المختلفة بينهم
متغايرة تغايرا تاما حتى يلزم كونها اكثر من هذا العدد بل اللازم من ذلك كون بعض
عقايد كل فرق مخالفا لبعض عقايدهم سواء مخالفة لعدد لها وح يجوز وصولهم
باعتبار هذه الاصول الى هذه العدد فقط وان كان باعتبار اصول التي بينها مخالفة ما
ازيد منه انتهى كلامه فان اراد بهذا المحي بالمخالفة المعتبرة التباعد عدم التباعد
في المسايل التي خالفت الاشاعرة والماتريدية غير مسلم لان في كل منها قال احدى
الطايفتين بالايجاب والاخرى بالسلب وان اراد بها ان احد المحي الغني يصير
سنيا والاخر مبتدعا فلا نم ان في شيء من المسايل التي خالفت الاشاعرة و
الماتريدية لا يلزم احديها سنيا والاخر خبيثا فتامل لا يخفى ان الظاهر من كلام
ذلك المحي ان الازيد عند المورد على تقدير كون المراد من الاصول هو الاصول
التي كانت المخالفة بينها في الجملة وليس كذلك بل هو قائل بالزيادة عند ارادة ما يعم

الفروع

الفروع قال والتحقيق فيه ان تقييد الاختلاف بالمعتد بها اه فلا احتياج الى ما ذكر على التقدير الثاني
لا يوجد الفروع بعد الاصول في قوله لجواز ان يكون الاصول اه فيكون قوله التي بينها مخالفة
معتدة قيدا للاصول واما اذا كانت النسخة بحذف الجواز كون الاصول او الفروع التي بينها مخالفة
معتدا بها كما نقل في بعض النسخ فلا احتياج الى ذلك لانه لا يعرف انها بل يكون قيد الفروع
انتهى لا يخفى ان على هذه النسخة من الفروع فقط ليس احد شقي ترديد المورد لان الشق الاول
الاصول فقط والثاني ما يعم الفروع والاصول الخ وجعل ما يعم على ما يتناول الفروع الخ
[illegible] ان يبقى نفس الفروع ما يعمها ايضا [illegible] ولا وجه للحمل [illegible] اعم من نفسه وكونه لا ارادة
من الفروع في هذه النسخة ما هو الاعم من الفروع ومن الاصول الخ لا يلتفت اليه الطبع
السليم والفهم المستقيم ما الفائدة في تقييد الاختلاف في الفروع بهذا القيد الا ان الغالب
ان ما ذهب اليه الاشعرية والماتريدية ليس فرعين لعجاج بمثله [illegible] اسها والاعتماد [illegible] تامل
قيل وجه التامل انه في صدد دفع توهم المتوهم الذي قال لا يصح اختيار الشق الثاني
بهذا الوجه فلا اورده وجها في اوان في اول الكلام ولم يتعين ان الفرقة الناجية
اي فرقة في هذا الحال لا يخفى ان الايراد نظرا الى ما فهم المعترض من كون جميع الاشاعرة
فرقة ناجية فلا يتم الوجه الثاني نعم علم ان ما ذكره اولا في وجه التامل بيان عدم
ورود الايراد المذكور وثانيا عدم قبول بطلان كون الناجية فرقة واحدة من الاشاعرة
لا جميعها لعل كون وجه التامل عدم اختلاف الفروع بين الاشاعرة مستبعد جدا
لان الظ هو ذلك الاختلاف نعم لا يخفى انه يمكن ان يورد على الشق الثاني بعد وصول
الاختلاف في الفروع بين الاشاعرة بحث اخر بان المراد من الفرقة المستثناة هو
صاحب الفرع الاصل فلو كان الاول فيلزم دخول صاحب الاصل الاعم في الناجية وكونه
غير الناجية لانه في جانب المستثنى منه فيلزم عدم كونه ناجية ايضا وان كان الثاني فيلزم
كون الناجية ثلاثة فرق صاحبي الفرعين وصاحب الاصل الجامع لهما والحاصل ان
البحث المستفاد من الحديث هو الفرقة الواحدة من الفرق المفترقة لا الثلاثة منها بل
يبقى ان صاحب الفرعين هو بعينه صاحب الاصل فتامل وان اورد ذلك البحث على

صاحب يق مثل ما ذكره استاد الاستاذ بقوله فان اورد على الشق الثاني اه يلزم
ان يق في جوابه لا يضر لان كلامنا في دفع الايراد بان العدد زايد على تقدير ارادة
ما يعم الفروع ثم يرجع الى بيان احتمال وجه تامل قال استاد الاستاذ بانه يحتمل ان يكون
اشارة الى ان المراد من الاختلاف في الفروع هو الاختلاف المعتدة بها كما يظهر من
كلامه في حاشية الحاشية ومنه يظهر جواب عن الايراد بان المراد ان كانت ما يشمل
الفروع فهو زايد على ثلثة وسبعين فرقة بان مراد هذا المورد من الاختلاف في الفروع
هو الاختلاف المعتدة فلا نم ان الاختلاف الاعم في الاصول والفروع زايد على العدد
المذكور وان كان مراده به هو الاعم من المعتد به وغير المعتد به فلا نم ان يكون مراد
من الحديث هو الاعم حتى يضره الزيادة لا يخفى ان تقييد الاصول والفروع بالاعتداد
على ما نم الاول من كلام الشارح والثاني من كلام استاد الاستاذ وان كان حترازا
عن الاختلاف في القليل من المسايل فينبغي ان يبين معيار القلة حتى لا يشكل
في بعض الصور قال الشارح من حيث الاعتقاد اه قد عرفت ان الامة الاجابة
هي اهل القبلة وهي هم الذين صدقوا جميع ما جاء به النبي عليه السلام من ضروريات
الدين والظاهر ان نسبة الافتراق اليهم هو الافتراق في الاعتقاد فلا يرد ان هذه
التقييد لغو بلا قرينة وقول المص هذه عقايد الفرق الناجية يشعر بان مراده
من الحديث ما فهم الشارح فان المقصود بالبيان في هذا الكتاب عقايد تلك
الفرقة ولمناسبة هذا ذكر هذا الحديث في صدر هذا الكتاب وان كان كلمة ما اعم
من العمل والاعتقاد مع ان كون الظاهر نسبة الافتراق اليهم هو الافتراق
في الاعتقاد غير مسلم قال الشارح لو اريد الخلود اه لا يخفى ان هذه الترديد يصح
على تقدير الارادة من الامة امة الدعوة ايضا اذ لا شك في كون بعض الفرق
المستثناة منها من المؤمنين فيلزم خلاف الاجماع فيكون معنى قوله فان المؤمنين
اه ان المؤمنين الذين يكونون بعضها لا يخلدون فيها كما في البعض كل واحد منه
جوابه الشارح فتامل فان جميع المؤمنين يجوز يكون فرقة مستثناة فتلك الفرق

ان

العاشر

الفرقة الباقية في جانب المستثنى منه هي فرق الكفار فيصح ارادة الخلود بل يجب
بمعنى قوله صلى الله عليه وسلم الذين هم على ما انا عليه واصحابي ما انا عليه واصحابي
من ضروريات الدين وزيادة فرق الكفار على اثنين وسبعين غير مسلم الا ان
يقال انه خلاف الظاهر فلا يتم ما قيل ان المراد اعترض على تقدير الارادة من الامة امة
الاجابة لا يخفى ان الحق ان يحمل كلام الشارح على الارادة من الامة امة الدعوة مما لا يساعد
الله وياباه كلامه عنه سيما ما وجد في بعض النسخ من قوله اي امة الاجابة وهم الذين
امنوا عليه السلام وهو الظاهر فان اكثر ما ورد في الحديث على هذا الاسلوب اريد به
اهل القبلة قال بعض شراح الحديث ولو حمل على امة الدعوة لكان له وجه وهو
بعيد جدا فان فرق الكفرة اكثر من هذا العدد بكثير انتهى لا يقال ان قوله فان فرق
الكفرة اه يقتضي عدم احتمال حمل الامة على الدعوة لا بعده لان الزيادة على العدد
المذكور عنده لم يضره كما رضي به في قبول الجواب المنقول على تقدير اختيار الشق الاول
كما يشير اليه قوله وان ازداد اه ثم اعلم ان المستفاد من التتمة من الحاشية
المصدرة بقوله بطل منه كما يوجد من كلام الاستاد في الحاشية القديمة ان الكافر الذي
ارتد بعد ايمانه داخل في الامة الاجابة وفي اهل القبلة والحاصل عبارة عنه والظاهر انه
لا يكفي في اطلاق هذين اللفظين كونه اهل الاجابة واهل القبلة في جملة كما في الصحابي
اذ يشترط في اطلاق الصحابة بقاء الايمان وعدم الارتداد كما يصرح به الشارح في
الحاشية ولو كان مراده ما ذكره يبقى ما الفرق بين اطلاق الصحابة واطلاقهما حتى
يكفي فيهما اطلاق العام ولا يكفي في الصحابة والفلاح ان يكون اطلاق المؤمن على
البعض صحيحا في هذا يأتي في قوله فان المؤمنين لا يخلدون فيها وايضا لا يلايم ما ذكر
المص في اخر الكتاب بما انه لا يكفر احد من اهل القبلة مجولا على الظاهر فينبغي ان يحمل
كلام الشارح على عدم اندراجه في امة الاجابة وفي اهل القبلة وعلى الشرائط التي
للامام حجة الاسلام في كونه امة الاجابة ثم لا يخفى انه لو كانت الفرقة اسم الكل الا الكل
استقام الكلام بدون التقييد بالاعتقاد ويمكن ان يق ان دخول ما سوى الفرقة الناجية

الناجية كلام مستبعد وخلاصته جعل ما سهما للكل هي ما سعد كرا استاذ الاستاذ ومن احتمالها
الارادة من الاول الايجاب الكلي ومن الثاني ذ دفعه على تقدير كونهما اسما للكلي وما هو جزئي له
على هذا التقدير فهو ان وصفنا على التقدير الاول هو دخول الكل يستلزم دخول الاجزاء وحصول
كل جزء مصرح به عند ارادة الايجاب الكلي فان قيل ان مراد استاذ الاستاذ كل واحد من
كل جزء من اجزاء كل فرقة اه فهو حمل لفظ الفرقة على كونه اسما للكل لا الكلي ايضا لا وجه له
لفظ الكل اذ لو قيل هذا القوم داخل في الدار فليس معناه الا دخول جميع اجزائه وكونه نكرة
بما علم ضمنا مستبعد جدا كما لا يخفى فتامل وتدبر فتفكر **قال الشارح** من حيث الاعتقاد ذهاب
التوجه من انه يقتضي ان يكون كل من الفرق الغير الناجية معتقدا بالاعتقاد المنهي عنه ولم
يكن شخص منها مغفورا وان لا يكون شخص من اشخاص الفرقة الناجية معتقدا بالاعتقاد
المنهي عنه اذا كان مغفورا لعدم الاعتقاد بالضروريات الدينية ولا خفاء في بعد ذلك ثم
اعلم ان بعض الفرقة الناجية اذا دخل في النار لا من حيث الاعتقاد بل من حيث العمل
كما يقتضيه توجيهه فحينئذ يكون اصل الدخول في الجملة مشتركا بين جميع الفرق والفرق انما
الدخول في الجملة في الفرق الغير الناجية هو سوء الاعتقاد وفي الفرق الناجية هو سوء
العمل فيكون غرض الرسول عليه السلام من هذا الحديث اظهار منشأ الدخول واظهار حسن حال
وهذا في غاية البعد ولا يليق ان يلتفت اليه فتدبر ثم لا يخفى ان الظاهر كلمة ما في قوله عليه السلام
على ما انا عليه واصحابي ما هو الاعم من العمل والاعتقاد ولا الاعتقاد فقط ولا فرق
في العرف عند اطلاق النص والنصوص يحمل على ظواهرها ما لم يصرف صارف عنها لكن
قد عرفت الصارف والقرينة لكن قد عرفت عدم قبول الصارف والقرينة ايضا
فتذكر والفرقة الناجية لما كانت عند المصنف هي الاشاعرة فيلزم على هذا التوجيه ان
لا يبقى واحد منهم في مرتبة الايمان التقليدي او يبقى لكنه مغفور اذ اليقين بعد حصوله
التقليد واجب لا خفاء في بعده الآن لانه لم يقولوا بالايمان التقليدي لكن الحنفية
الماتريدية يقولون به دون الاشعرية والمراد من الفرقة الناجية هو تمام اهل السنة
والجماعة ولا يتم هذا الجواب من قبل جميعهم ومراد المصنف من الاشاعرة هو اهل السنة والجماعة

او مقابل

او مقابل الماتريدية لكن تخصيصهم بالذكر لكمال حسن عقيدتهم به فكانه اشار الى ان تمام الفرقة
الناجية هم الاشاعرة **قال استاذ الاستاذ** بعده انما هو اه يعني ان المراد من الفرقة الناجية
اذا كان من دخل الجنة بغير حساب وشفاعة لم يلزم البعد لانك خبير بان قوله بعضها من
اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا الآية يدل على ان محاسب بكل شخص مؤمنا
كان او كافرا فلا وجه لقوله يدخل الجنة بغير حساب غايته ان الحساب في حق البعض
يكون يسيرا وايضا انت خبير بان المراد من كلمة ما في قوله عليه السلام على ما انا عليه واصحابي
الكلام الاعتقاد ويلزم ان يكون الفرقة الناجية تمام الاشاعرة لا من دخلها بغير حساب
وشفاعة فقط بل الظاهر من الحديث ان لا يكون معيار الفرقة الناجية عدم الدخول بغير حساب
اذ لو كان كذلك يكون تحصيل الكلام كل فرقة داخلة في النار الا من دخل الجنة بغير حساب
وشفاعة ولا خفاء في ركاكة الحكم والمستثنى فكان معيار الفرقة الناجية شيء آخر
الى اي حين كان المراد ما ذكره الامام لا بعد في دخول بعض الفرقة الناجية في جانب
المستثنى منه فيما بغير حساب وشفاعة فيلزم ان يكون واخلاف الفرقة الناجية بل البعد
في عدم الدخول شيء منهما فيها بغيرهما ولو كان المراد من كلمة ما هو الاعم من الاعتقاد
والعمل فيكون الفرقة الناجية هو المطيع فقط اذ لا ان بعض الاصحاب ليس بريئا عن
العصيان والمتبادر من الاصحاب انه هو جميعهم ويستفاد من بعض شراح المشكاة ان صدور
الصغائر من الصحابة كثير وصدور الكبائر منهم نادر وثانيا انه يلزم ان لا يكون داخل
واخلافيا بغير حساب وشفاعة وهو بعيد مع انه اعم مما قاله الامام وعلى التقدير من دخول
في الجنة وعلى الشفاعة شفيع في الفرقة الناجية لم يصح الارادة من كلمة ما الاعم من الاعتقاد
والعمل اذ يكون عبارة عن المطيع والمحتاج الى الشفاعة خاص فتامل فانه يمكن ان
يقال في الاول بان المراد من الاصحاب ليس جميعهم بل بعضهم وحمل كلمة ما على ما قاله غير منصور لكن
لعل المطيع اعم مما قاله من وجه لان مطيعا لو فتش في الحساب ليس في اخلافه والعاصي المغفور
من غير الشفاعة ليس بمطيع واحتمالات كلمة ما منحصرة في ثلثة احدها الاعتقاد والعمل وثانيها
الاعتقاد فقط والثالث الاعتقادات التي هي من ضروريات الدين وما قاله لم ينطبق بشيء

والقرينة المذكورة الصارفة عن ... عقائد الفرق الناجية وعمل القبول ... ١٢

منها ثم لا يخفى انه لو لم يكن بايدي الاصحاب عاص او حملت على افراد بالكاملة لم يقبل
جميعها اي لم يقبل بتاويل شيء من توجيهي الشارح وتوجيه سيدنا الاستاذ وتوجيه الامام ولو
حملت الفرقة على كونها اسما للكل ولو اريد من المستثنى منه الاكثر بالحشر وحملت كلمة ما الكلي بحشر
على الاعم من الاعتقاد والعمل الشامل لهما الذي ليس الا في المطيع يعني ان الفرقة المستثناة
هي المطيعة لكان الحديث محمولا على ظاهره من غير حاجة في دفع الايراد الى التقييد بقوله
من حيث الاعتقاد ولا الى العدول لفظ الكل في جانب المستثنى منه كما ارتكبه سيدنا الاستاذ
ولا الى التقييد بطول المكث وقلته كما قال به الشارح ايضا ولا الى ما قال حجة الاسلام الخ
بل يجري في كل منها التكلف ظاهر كما لا يخفى فتامل فيه بل لو حملت الفرقة على كونها اسما للكل
يتم الكلام بان يقال انك قد عرفت من كلام صدر الشريعة في التنقيح والتوضيح ان المراد
من السواد الاعظم في قوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم عامة المسلمين والمراد منها
الامة المطلقة وهذا اهل السنة والجماعة وهم الذين طريقتهم طريقة الرسول عليه السلام
والصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين دون اهل البدع وان المستفاد من كلام
العلامة التفتازاني في التلويح في شرح كلامه في هذا المقام ان الامة المطلقة هي الامة
المشهود لها بالعصمة فالبس المشهود له ليس من الامة المطلقة فليس من اهل السنة
والجماعة لان الناجي وما ذكره صدر الشريعة في بيان اهل السنة والجماعة بقوله هم الذين
طريقتهم طريقة الرسول عليه السلام واصحابه رضوان الله عليهم اجمعين بدل بحسب الظاهر على
المتبادر القريب على انهم معصومون ولم يعلم منهم صدور فسق لعل المراد من الفرقة
المستثناة في هذا يعني اهل السنة والجماعة فيكون المراد من كلمة ما جميع الاعتقادات
الحقة والاعمال الحسنة ويجوز ان يكون المراد منهم من الاشاعرة اهل السنة والجماعة بمعنى
المذكور والعلامة التفتازاني اطلق لفظ اهل السنة والجماعة على الشيخ الاشعري
واتباعه لعله ادخل الماتريدية في اتباعه لقوة رايه واعتقاده بها لا يجب ان يكون
المستثناة غير داخلين في النار ما دام دخول سواهم فيها فيحتاج الى التوجيه بان
يقال ان معنى الحديث يجوز ان يكون كلها يستحق الدخول في النار لسوء الاعتقاد في الكل

ولسوء

ولسوء العمل في الكل او في بعضهم بخلاف هذه الفرقة فانهم لا يستحقون الدخول فيها وهو لا ينافي
ان لا يدخل منها بعض من سواهم لاجل المغفور والشفاعة وفي التعبير عن استحقاق الدخول
فيها بالدخول فيها تغليظ في الوعيد وفي الزجر والمنع عن عدم اتباعهم النبي عليه السلام
واصحابه عليهم السلام فيتم الكلام ايضا من غير حاجة الى ما ذكره الشارح وامام حجة الاسلام
وسيدنا الاستاذ فان قيل عدم استحقاق هذا المجموع الذي هو الفرقة الناجية الدخول
فيها يجامع استحقاق بعضهم الدخول فيها فلا يتعين السلب الكلي الذي هو المراد في ادلة
ان الظاهر هو السلب الكلي بل يتعين من قوله قوله عليه السلام على ما انا عليه واصحابي على
تقدير كون المراد بكلمة ما الاعتقاد والعمل كما عرفت نعم علم ان هذا ما قلنا على ان
المراد من الامة في الحديث امة الاجابة اي المؤمنين كما حمله الشارح عليها واما لو حملت
على الامة المطلقة بالمعنى الذي فسرها صدر الشريعة والعلامة التفتازاني به لم يستقم
ما قلنا ولا ما قاله الشارح ثم خطر بالبال انه لو حملت الامة على ما فسراه فيكون معنى
ستفترق مطيعها ثلثا وسبعين فرقة كلهم يستحقون ان النار بسبب العصيان
والخروج عن طاعتنا بخلاف فرقة واحدة لم تخرج عن الاطاعة ولم يتصف بالفسق
اصلا فهم لا يستحقون النار فان قيل كيف يصح يصح اطلاق المطيع بعد الخروج عنه
بقي ما قال سيدنا الاستاذ في رد ... السلام وامام حجة الاسلام بغير هذا الطريق
من الطرق الثلثة وكان نظرا الى نقله ان بعض الفرقة مرتدا او كافرا ومع ذلك
اطلق عليه امة الاجابة فيكون المراد هو الصدق بالاطلاق العام كما سياتي لعل الظاهر ان يكون م
ما ذكره جوابا عن البعد لان ما عطف عليه وهو قوله وايضا بعده جواب عنه وايضا
يستفاد بحسب الظاهر من التحقيق الحاشية المصدرة بقوله قال بعض من نسخة الشارح فاذا
كان جوابا يتوجه الدان كلام من الشرح البعد انما يكون على تقدير كون الفرقة الناجية
تمام الاشاعرة كما ذهب اليه المصنف لا على تقدير كونها بعضها كما ذهب اليه الامام حجة الاسلام
لكن يمكن ان يكون ايرادا على المصنف بانه لم قال ان الفرقة الناجية هي تمام الاشاعرة
نعم لا يخفى ان ما ذكره الامام حجة الاسلام بقوله ومنهم من يدخل ثم يخرج على تقدير خطابهم

في عقايدهم وبدعتهم وعلى حسب كثرة معاصيهم وذنوبهم وقلتها يدل على ان شفاعة
النبي عليه السلام لم يكن في حق هذا البعض او لم يكن مقبولة في حقه لكن سنذكر انه
في شرح قول المص لقوله ولا سيما مطلوبه عليه السلام وفي استدلاله بقوله تعم ولسوف
يعطيك ربك فترضى انه عليه السلام لا يرضى الا باخراج من كان في قلبه مثقال
ذرة من الايمان من النار وهذا هو شفاعة الكبرى يدل على ان شفاعته من العصاة
لا يدخل النار على قدر عصيانه وشفاعته عليه السلام مقبولة في حق كلها بل ما فهم من
كلام الامام فهم من كلام الشارح في شرح قول المص ويخلد اهل الجنة في الجنة ثم لا يخفى
ان دعوى انه عليه السلام بالنسبة الى الجنة لا يرضى الا باخراج غريبتي وغريمتي ولو
قيل ان كمال رافته عليه السلام بالنسبة الى امته يقتضي ذلك فيه لو سلم ذلك فينبغي
ان يرى انه عليه السلام يرضى ان لا يدخل شخص من العصاة في النار بل لا يرضى بشيء
من انواع الجاء العذاب ويوافق ما ذكرنا ظاهر قوله تعم واستغفر لذنبك وللمؤمنين
والمؤمنات لانه تعم امر النبي عليه السلام بالاستغفار ولا شك في وقوع امتثاله
عليه السلام ولا خفاء في ان اكرم الاكرمين وارحم الراحمين اذا امر النبي عليه السلام
به وامتثل به عليه السلام فالظاهر انه تعم قبل طلب مغفرة جميع العصاة والنص محمول
على ظاهره مع انه مطلوبه لم يرد ولكن قوله تعم والله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء يدل على الحرمان بالنسبة الى بعض العصاة كما لا يخفى على من
له وقوف على اساليب الكلام والتقييد بالمشية ثم اعلم ان في تفسير المدارك ذكرا
ولسوف يعطيك ربك في الاخرة من الثواب ومقام الشفاعة وغير ذلك فترضى ولما
نزلت قال عليه السلام اذن لا ارضى واحدا من امتي في النار انتهى اي لا يرضى
ادخال النار كما هو الظاهر يخالف ما فهمه العلامة المذكور الدواني ويحتمل ان يكون
معنى الكلام ان يبقى في النار بعد عصيانه ثم لا يخفى ان قوله تعم ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء يدل على ان بعض العصاة المؤمنين مغفور والبعض الاخر منهم
معذب وقوله يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ايضا يدل عليه ومقابلة المعذب للمغفور

يستدعي

يستدعي ان لا يقع المغفرة في حقه اصلا فيخالف ما يستفاد من كلام الشارح من شفاعة
العامة قال الشيخ العمر النسفي والشفاعة ثابتة للرسول والاخيار في حق اهل الكباير
انتهى فهذا الكلام يدل على ان الشفاعة المقبولة بالنظر الى بعض العصاة من
المؤمنين ثابتة لغير الرسول عليه السلام والظاهر من كلام الشارح ان تلك الشفاعة
في حق جميع العصاة ثابتة للرسول عليه السلام وليس لغيره اصلا والمراد من
الاخيار هم الاولياء والصلحاء من العباد كما فسرها عصام الملة والدين في
حواشيه على شرح العقايد النسفية والمذكور في المشكاة انه عليه السلام قال
اني سالت ربي وشفعت لامتي فاعطاني ثلث امتي فخررت ساجدا لربي
شكرا ثم رفعت راسي فسالت ربي لامتي فاعطاني الثلث الاخر ثلث امتي
فخررت ساجدا لربي شكرا ثم رفعت راسي فسالت ربي لامتي فاعطاني الثلث
الاخر فخررت ساجدا لربي رواه احمد وابو داود وقال السيد في حواشي المشكاة
ليس معنى الحديث ان يكون جميع الامة مغفورين بحيث لا يصيبهم النار
لان هذا يناقض كثيرا من الايات والاحاديث الواردة في تعذيب اكل
مال اليتيم والربوا والزاني وشارب الخمر وقتل النفس بغير حق وغير ذلك بل
معناه ان يخص امته من ساير الامم بان لا يمسخ صورتهم بسبب الذنوب وان
لا يخلدوا في النار انتهى لا يخفى ان هذا المعنى مستبعد من نظم هذا والاولى
ان يحمل الحديث على ما قصده المستدل من الاستدلال بقوله ولسوف يعطيك
ربك فترضى من ان المراد عدم العذاب في النار بقدر الاستحقاق فهذا الحديث
ايضا يدل على شفاعة الامة فافهم ويوافق ما قلنا المذكور في الحديث المذكور
في باب الحث حيث قال عليه السلام بعد كل من السؤالات الثلث فاخرجهم من
النار فادخلهم في الجنة وقال في المرتبة الثالثة بعد قوله وادخلهم في الجنة
حتى ما يبقى في النار الا من قد حبسه القران اي وجب عليه الخلود ثم تلا هذه الاية
عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا فقال وهذا المقام المحمود الذي وعده نبيكم وبعض

شارحين قال قوله اي وجباه كلام قتادة الراوي عن انس وفي على ثلاث وسبعين وقال
قال الصاحب والمقام وهذا ابتداء وقوله المقام اه خبره وقال صاحب المفتاح في تفسير قوله
حبط القران اي منعه حكم القران وهم الكفار فان الله تعالى قال ان الذين كفروا
من اهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها ابدا انتهى ثم لا يخفى انه يبقى
من بيان الامام من يدخل النار لكن لا على الخطا بانه تحقق سواء كان ذلك بشفاعة
اذ بغيرها بل سبق بيانه من يقرب من النار ثم يصرف بغير الشفاعة اللهم الا ان
ان ما ذكره الامام ماخوذ من حديث من النبي عليه السلام او من كلام الاصحاب او من
التابعين او ممن يعتمد عليه فحينئذ لا يلزم الاحتمالان المذكوران بمجرد احتمال عقلي فتدبر
وجه التدبر **قال استاذ الاستاذ** بعده على تقدير ان لا يكون المراد له لا تخفى ان
قوله عليه السلام على ما انا عليه واصحابي يدل بحسب الظاهر على كون الفرقة الناجية
موافقين له عليه السلام ولاصحابه عليه السلام في الاعتقاد او في الاعتقاد والعمل
فان كان الاول فيكون الاشاعرة ولا شك ان بعضهم عصاة فيلزم البعد على تقدير
القول بمغفوريتها اذ ايرد على عليه الفهم ان كان غرضه منه دفع البعد كما هو الظاهر
لا التحقيق والا فلا ايراد على الامام فقط وان كان الثاني فينبغي ان يحمل
مورد هذه الحيثية قوله عام في فرقة الا وبعضهم عصاة اذ ح لا يكون في الفرقة الناجية
عصاة لان يكون بعضها عصاة يدخل الجنة بغير حساب وشفاعة وكون من ذكر ما
ما ذكره نبيل عليه لكن الاحتمال الثاني لا يوافق ما قال المعلم من كون الفرقة الناجية
تمام الاشاعرة اذ لا شك ان بعضها عصاة لا يعمل على النبي عليه السلام وعمل الاصحاب
فتامل في المقام ثم لا يخفى ان المعتزلة فرقة على حدة وكذا الشيعة وغيرها
دخول شخص من اشخاص سوى الفرقة الناجية في الجنة بغير حساب وشفاعة بعيد جدا
فيلزم دخول ذلك الشخص في الفرقة الناجية نظرا الى ما قاله الامام وهو باطل ح
قيل اذا كان المراد من الفرقة الناجية من دخل فيها بغير حساب وشفاعة
فلو دخل ذلك الشخص من الفرقة الناجية يكون ملتزما بقي ان معنى الحديث انه

باقية

باقية على ما كانوا عليه مما كان النبي عليه السلام واصحابه عليه والذين خالفوهم منها
كانوا عليه صاروا متفرقين عنهم بسبب اختيارهم خلاف ما كانت الفرقة الناجية
عليه حتى صاروا اثنين وسبعين فرقة فعلى هذا كيف يدخل من يدخل في الجنة بغير
حساب وشفاعة من هذه الفرقة فيها فتامل ثم اعلم ان مراد الشيخ من استقلال مكث
الفرقة الباقية استقلال من مكث منهم وهو اقل منهم كبعض العصاة ولا جميعها مثل
طول مكث كل سائر الفرق بمعنى دخول بعض من كلها بطريق طول المكث فلا يرد
ان قلة مكث جميع احاد الفرقة بعيد جدا كمغفوريته كما اورده استاذ الاستاذ
فتامل في المقام وفي المشكاة وعن عائشة قالت سمعت رسول الله صلعم
يقول في بعض صلواته اللهم حاسبني حسابا يسيرا قلت يا نبي الله ما الحساب اليسير
قال ان ينظر في كتابه فيتجاوز عنه انه من نوقش في الحساب يومئذ يا عائشة هلك
قال صاحب المطس ما حاصله ان فاعل ينظر العبد وفاعل يتجاوز الله تعالى وقال السيد
في حواشي المشكاة وفي الصحاح المناقشة الاستقصاء في الحساب وفي الحديث من نوقش
في الحساب فقد عذب انتهى كلامه **قال استاذ الاستاذ** وايضا انه يبعد الخ قال الاستاذ
ان الفرق يبنى بارادة الايجاب الكلي في المستثنى منه ورفعه في المستثنى فلا بد ان
يلتزم انه لا مطيع في الاول او لا ثواب فيه الا مغفرة في حق اصلا وهو ابعد جدا
انتهى اقول ان سوء الاعتقاد ايضا عصيان بل عصيان عظيم فلا يكون بعضها
مطيعا بل لا يكون ثابتا اذ لو كان كذلك يلزم ان يخرج عن هذه الفرقة ويدخل في
الفرقة الناجية والباقي عدم مغفوريته يتحقق من احاد سائر الفرق قبل دخول
في النار واحتمال البعد بان لا يكون معذبا على قدر المعصية متصور فتامل فيه
اهل فيه بعدم لا في حفظ انت خبير بان الغا منه هنا الايراد ودفع البعد
ويحتمل احتمالا بعيدا التحقيق بان المراد لو كان كذا فلا يلزم البعد لكون نسبة
اولا لان الحكم بالدخول على الفرقة حالا وعدم الحكم عليها ايجابا كليا بتقدير
خلاف ظاهر الحديث وايضا لفظ الفرقة يجوز ان يكون من الكل لا الكلي فح لا بعد

دخول السور عليه فتامل فان تجويز كونها اسما للكل ليغر القايل بالبعد فى جانب المستثنى
اذ لا يلزم ح القول بالغفران وان لزم البعد فى جانب المستثنى منه للقول بعدم
معفورية بعض من ساير الفرق مع م انك قد عرفت الامر بالتامل فيه واستحالة
بالتقييد بغير بكونها اسما للكل كما بنى المورد ايراده عليه فافهم ثم لا يخفى ان الظ
انه استاذ الاستاذ جواب الثانى فى دفع البعد على كون بعض الفرقة الناجية
عصاة غير مغفورة لا على ما ذهب اليه الامام فى تعيين الفرقة الناجية حتى لا
يلزم البعد فى جانب المستثنى منه اصلا بسبب حمل النار على الاعم من النار الحقيقى
والحكمى فافهم قال استاذ الاستاذ فان قيل فعلى تقدير الارادة اه ان اراد
به ان احتمال دخول احاد الفرقة الناجية من حيث الاعتقاد يغنى فى حصول
ترغيب الناس وتصحيح عقايدهم وجعلهم عقايدهم موافقة لعقايد الفرقة
الناجية اذ حصول الترغيب عليهم عند عدم هذا الاحتمال والقطع بان عمل
لم يحتمل ان يكون منشا للدخول فيكون حاصل الجواب بقوله قلنا قلة المكث اه ان
الاعتقاد سبب لقلة مكث احاد الفرقة الناجية وبكونه سببا للقلة لا للطول
يحصل ترغيب الناس فى اصلاح عقايدهم موافقة لعقايدهم حتى لا يترتب عليه
الطول او ترغيب الفرقة الناجية بان يجعل عقايدهم واصلة الى مرتبة الحق
فمحط الجواب هو كون العقايد باعثة لقلة مكثهم وبطول مكث ساير الفرق
لا يخفى ان المناسب ان يجاب ح بان منشا علة المكث ان كان العقايد فيحصل
الترغيب وان كان العمل ولكن عقايدهم فى غاية الصحة فايضا يحصل الترغيب فح
لا يرد قوله وايضا لا يحصل الترغيب وتصحيح العقايد على شىء من الاحتمالين
اذ يرد هذا على الجواب بقوله قلنا قلة المكث اه اذ حاصله ان قلة مكث جميع احاد
الفرقة الناجية يحتمل ان يكون من حيث الاعتقاد وحاصله انه غير واجب وان اراد
به ان هذا الاحتمال يغنى بكونه احتمالا بل يجب ان يتعين كما هو خلاف الظ فلنطبق
الجواب بقوله وايضا لا يحصل الترغيب ظاهر بل يمكن ان يلحق ان الغ فى الجواب الثانى

فرق

فرق بين المستثنى منه والمستثنى بطول المكث وقلة المكث وماخذ الطول فى الفرقة
الناجية فى جانب المستثنى منه هو سوء العقيدة وماخذ قلة المكث فى جانب عصاة
الفرقة الناجية المستثناة هو سوء العمل وليس فى الفرقة الناجية سوء الاعتقاد لانهم
على ما عليه النبى عليه السلام والصحابة وذلك العمل سواء كان واحدا مشتركا بين جليل
فيما اذ فى كل منهما عمل فاحش او غير ذلك من الاحتمالات وفى التعبير عن قلة المكث
بعدم الدخول ترغيب لساير الفرق وتصحيح عقايدهم بان يصحح عقايدهم على
وجه لا يترتب عليها طول المكث بل يترتب عدم الدخول واما احتمال ترغيب
الفرقة الناجية بان يجعلوا عقايدهم واصلة الى الحق لم يحصل التعبير بعدم
الدخول بل انهم من هذا التعبير يصيرون معتقدين بان اعتقادنا لو كان اعتقاد
حق عبر لعدم الدخول لهم لو علموا انهم داخلين فى النار بقلة المكث بسبب عقايدهم
فبالتعبير بعدم الدخول يحصل الترغيب لكن لاجل الاعتقاد ومنهم غير معلوم
بل وكذلك الحكم يرشدهم الى التصحيح من غير الحاجة الى ذلك التعبير وايضا ان الشخ
يعتقد ان ليس سوء العقيدة كما هو الظ مما سياتى من قولهم فانهم يحملون
فى عقايدهم فى الاحاديث الصحيحة اه نعم ان ما ذكره من الجواب الثانى ابعد من
الفهم مما ذكره من الجواب الاول اذ لا اشارة فى كلامه عليه السلام الى ان المراد
من الدخول هو المكث الطويل ومن عدم الدخول هو المكث القليل فتفطن
قال استاذ الاستاذ ما ذكر للاعتقاد دخل فيه ان هذا يقتضى عدم صحة الجواب
الاول اذ الحكم فى المستثنى منه لعدم دخول احاد الفرقة الناجية من حيث
الاعتقاد بل يكون الجواب احدهما الاكل معنى اذ فى الجواب الثانى فى قلة المكث لا يكون
الا لاجل الاعتقاد فيحكم فى الاول بانها ليست سببا للاستحقاق فى النار وفى
الثانى بانها سبب له فتدبر حتى يحصل التوجه ثم لا يخفى ان المفهوم من كلام
المورد واستاذ الاستاذ ان العصيان عبارة عن سوء العمل فلا يحتمل
سوء الاعتقاد وان كان فى الواقع صحة اطلاق العصيان عليه فاذا كان منشا

لا العصيان نخ

قوله مكث احاد الفرقة الناجية لاجل الاعتقاد ولا للعصيان ولا شك انه في
بينهم عصاة فاذا لم يكن عصيان عصاة بينهم مثلا لعلة المكث يلزم منه ا
بطول المكث اذ الداخلين منهم لعلة المكث من حيث الاعتقاد ليسوا داخلين
من حيث العمل لطول المكث او دخول الداخلين منهم ليس الا من جهة الاعتقاد
و دخولهم ليس الا من الدخول على وجه قلة المكث فعلم ما ذكره استاذ الاستاذ
بمغفرة عصاة الفرقة الناجية مطلق والبعد المذكور في الشرح ليس الا ذلك
فافهم وتفكر **قال استاذ الاستاذ** من حيث انه اقرب اه اعلم ان المحقق
قد تحقق في بحث النظر ما حاصله ان المسلم بعد ما كان مؤمنا بمجرد الايمان
الاجمالي والتقليد مطلقا بالنظر في دلائل معرفة الله من التصديق بوجوده
ووجوبه وساير صفاته الثبوتية والسلبية الذي يفضي الى اليقين الذي حاصله
لا يزول بتشكيك المشكك بل مكلف بثمرة النظر وهي حصول اليقين كما تحقق
المحقق في كلامه هناك فيستفاد منه ذلك ان حصول اليقين يلزم مكلف به
فمن بقي في مرتبة التقليد ولم يحصل مرتبة اليقين فهو عاص واثم فيستحق
الدخول في النار فيجوز ان يكون مراد استاذ الاستاذ من قوله فلو كان الاعتقاد
مثلا مجرد الحق ولم يصل الى مرتبة الحق اه هو هذا التقليد من قوله في التتمة
المراد الا التفاوت في الكيفية الاطمينانية التي لم يتصل اليه هو التقليد فاذ عرفت
هذا فاعلم انه لم يتوجه عليه ما قال المحشي الخلخالي من ان علة المكث يجب اه فقد بعد
عن الحق كيف وعقايد الفرقة الناجية ما عليه النبي عليه السلام واصحابه رضي الله
عنهم لان المراد الاتحاد في اصل الاعتقاد لا في كيفيته لكن حمل كلامه عليه و
حمل الحديث على الاتحاد في اصل الاعتقاد لا في كيفيته في غاية البعد كما لا يخفى
بل لعل الحق ان الشارح لم يجوز عدم وصول عقايد الفرقة الناجية الى الحق كما يظهر
من قوله فانهم يتمسكون في عقايدهم بالاحاديث اه فهو يرد على ما ذكره الشارح في
الجواب الاول من ان دخول احاد الفرقة الناجية ليس من حيث الاعتقاد و

الظاهر ان يكون بعضهم في مرتبة التقليد ويبقى عليها مع جواز ان يدخل بسبب التقليد وقد عرفت
هذا فتامل ولا تستعجل في الرد والقبول **قال استاذ الاستاذ** فالنظر في الجواب على
هذين الاحتمالين يجد الحق اه يعني انظر في الجواب الثاني على الاحتمالين حتى تجد ان الحق فيه
اي شيء اعلم ان المعتزلة والخوارج ذهبوا الى عدم ايمان كل عاص فكلهم داخل في
النار والمؤمن عندهم ليس الا المطيع كما هو الظاهر من قوله عليه السلام على ما انا
عليه واصحابي ولهم ان يتمسكوا بهذا الحديث ان الفرقة الناجية هم المطيعون لكن
كل من هاتين الفرقتين يقولون بكونهم فرقة ناجية ومطيعين فلا يحتاج الى التقييد
بقوله من حيث الاعتقاد وبطول المكث وقلته والظاهر ان يكون الفرقة اسم للكل
لا للكلي والجواب ان النصوص الدالة على مغفرة بعض عصاة كثيرة فيؤول الحديث
توفيقا بينه وبينها لكن اللائق على انه وهما الا ما قلنا قال في التتمة
ما حاصله ان المراد من الحق يحتمل ان يكون هو المعقل الثاني بعض مراده فيه هو
الاحتمال الثاني لا الاول فانه على الاول يلزم ارتكاب ما لا حاجة اليه
بطول المكث وقلته اذ بمجرد الدخول يكفي في الجواب ويحتمل ان يكون المراد من
الحق بعدم ارادة طول المكث وقلته يعني ان الجواب الثاني لا يصح فان اصح احتمالي
هذه الارادة هو الايجاب الكلي ورفعه وفيه لا حاجة الى ذكر التقييد اذ بمجرد الدخول
يكفي في الجواب مع كونه اصح احتماليها اذا لم يكن حقا فبالطريق الاولى لم يكن
الاحتمال الثاني وهو الايجاب الجزئي ورفعه حقا واما كونه اصح منه لان قلة مكث
جميع افراد فرقة واحدة بعيدة جدا كمغفوريته وان لم يكن بعده في تلك المرتبة
انتهت خلاصتها لا يخفى انه على الاحتمال الاول من الحق يلزم كلامه تحقق كلام
الشارح بان مراده من الجواب الثاني هو الاحتمال الثاني لا الاحتمال الاول فلم يمكن
ان يقال انه لم يتوجه الى الجواب الاول ان الحق فيه اي من الاحتمالين وما
ظهر كون المراد مبنيا على الاحتمال الثاني دون الثاني غير ظاهر فان ظهر ومن
خفي خفي والحق كليهما مبنيان على الثاني وعلى الثاني من احتمال الحق يبقى اولا

لث ل

والعبارة في بعض النسخ هكذا وان ظهر كون الاول
مبنيا على الاحتمال الثاني دون الثاني ففيه خفاء فان
ظهر وان خفي [illegible]
كليهما مبنيان على الثاني كما ان على الاول
عليه مبنيا الابرار احتمال الحق يبقى او لا ه
١٢

مستبعد من عبارة الاصل لان حملها عليه مبني على دعوى الصحبة الاحتمال الاول من الاحتمال
الثاني و على دعوى ان تركه وعدم التعرض به لاجل انه ورد وعلى على وجه لا
يلتفت الذهن منها الى المذكورات على ان في الاحتمال الثاني كما يلزم بعد ايكون
في الاحتمال الاول مستدركا فلا يظهر وجه الاصحية على ان فيه يحتاج الى التقدير لفظ
الكل ... التزام عدم معفورية احد من احاد سائر الفرق وهو بعيد وعلى
... مكث بعض عصاة الفرقة الناجية غير بعيد ولو كان مراده مما ذكره في السعة
من دخول الجنة جميع احاد فرقة واحدة بعيدة جدا ان كل واحدة منها داخل فيها
بالمكث القليل فبطلانه ظاهر لان بعضها مطيع و بعض عصاتها معفور و الآخر
من عصاتها داخل بالمكث القليل بل لو كان المراد مما ذكره في الاصل بهوم المعنى
فيقال عليه ذلك ايضا وان كان مراده من الجميع هو العصاة الداخلة فبعده ...
ثم الخفي ان مراداته ... الثاني لو كان يجوز دخول جميع احاد الفرق الثلاث
على سبيل ... بل لو كان يجوز دخول بعضها على سبيل الثلاثة يلزم ان يكون ...
... بين ان يكون في عقايدهم سوء او لا يلزم وان بني الجواب الاول على
... الثاني و الجواب الثاني على الاحتمال الاول فذلك التردد لا يليق بجلالته
ثم اعلم ان الشارح اذا اراد ان النبي عليه السلام يحتمل ان يريد بعدم دخول بعض
عصاة الفرقة الناجية الداخلة لعلة المكث فيه المكث والمكث التعبير عنها
بعدم الدخول عن عدم دخول لعقبة الفرقة الناجية بعدم الدخول حقيقة فيلزم
في الجمع بين الحقيقة والمجاز وجوازه مذهب ضعيف كما لا يخفى على المتتبع فتامل
ثم قال الشارح لا يجعل الترغيب اه قال الشيخ اما على الاول فلا يجوز في معفورية
بعض الفرقة الناجية و قلة مكثه بطلا يخاص به ولا بعد في اختصاص احد بعمل
لا يشاركه فيه غيره وكذا على الثاني فانه يجوز طول مكث بعض من كل فرقة الا ان يجعل
واحد اكان ذلك العمل او مغايرا في كل واحد منهم انتهى لعل حاصل ما ذكره من ان
الترغيب يحصل من مجموع طول مكث سائر الفرق من جهة الاعتقاد و قلة مكث الفرقة الناجية

من جهة

من جهة واشتغالها بالمجموع يكون باشتغال واحد في كل واحد من الاحتمالين بل في الاحتمال
الثاني ينتفي كل جزء من المجموع والا يلزم سلب المطيع و المغفور عن بعض الفرق الناجية
وهو ظاهر الفساد لكن ينبغي ان يتعرض به ثم اعلم ان تجويز طول المكث لبعض من الفرق
الاخرى بالعمل لا بالاعتقاد سواء لم يكن البعض منها داخلا من جهة الاعتقاد او داخلا
لكن لم يكن داخلا لطول المكث بل لقصره او داخلا لقلة المكث ... يعقول ان العصيان
من جهة العمل دون العصيان من جهة الاعتقاد و عدم دخول سائر الفرق من جهة
الاعتقاد واد دخولها من جهة الاعتقاد لكن لقلة المكث مع ان عقايدهم خلاف ما عليه
النبي عليه السلام و امر به و مع ذلك كون عقايدهم منشأ الدخولهم على سبيل القلة معقولا
مما لم تحط باطراف الكلام قال المصنف الا واحدة ما قيل المراد الا واحدة من كل
فرقة و قيل وانت خبير بانه مما ينقبض الطبع من القبول وان كان قايله من الفحول
المتقدمين لا يخفى ان ما قال البعض الاول يابى قوله عليه السلام على ما انا عليه واصحابي من حيث
الاعتقاد ان واحدا منه كل فرقة متمسكا بالذي عليه النبي عليه السلام واصحابه حتى لا يكون
مخالفا في الاعتقاد و ارجاع ضميرهم في السوال والجواب الى الامة المفترقة وحمل كلمة ما
في على ما هو على ما هو من ضروريات الدين مستبعد جدا وايضا كلمة الا في قوله
الا واحدة يا باه لعل ما ذكرنا وجه قول البعض الثاني ما ينقبض الطبع منه القبول
ومنها ارجع ضميرهم فيها اليها لا الى قوله عليه السلام الا واحدة حكم بهذا بسبب ذلك
الارجاع بان المراد من الامة هو الامة الاجابة وحمل كلمة ما على الضروريات الدينية
قال الشارح والاصحاب جمع صحب هو جمع صاحب لما قالوا بان الافعال لم يثبت كونه
جمع فاعل لم يقل به قال الاستاذ يعرفان قيل لما لم يثبت جمع فاعل على افعال ... جمع
الى التصرف فاعلا بحذف الضمير حتى صار على وزن فعل بكسر العين كنمر ليصح جمعه على
افعال و اما صحب على وزن فعل بسكون العين فلا مانع من ان يجمع على افعال
ثبت على اصوات فلا حاجة الى ان يخفف ويجعل على وزن فعل كنمر ليصح الجمع
قلنا يحتمل ان يكون جمع التسكين العين فعل بتسكين العين في الصحيح على افعال ...

مما لم يثبت في كلامهم والشارح اطلع على هذا فاخطأ في التصرف بالتخفيف كما في عامل
ولا يبعد ان يكون اختيار كونه من فعل بتشديد العين لانه فاعل لافادة هذا
انتهى اي لافادة ان جمع فعل بتشديد العين في الصحيح على افعال مما لم يثبت في كلام
[illegible] السوال بانه لم يذكر ايضا كونه مخفف صاحب حتى يكونه
مخففة [illegible] السوال بانه لم يذكر ايضا كونه مخفف صاحب فتامل لا تحقق
[illegible] مخالف ما هو المشهور من ان جمع الجمع لا يقيس الا
في جموع القلة ثم اعلم ان العلامة التفتازاني قال في التلويح والتحقيق ان العموم
في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء
ذكره في الفايق وينبغي ان يكون هذا تاويل ما يقال ان قوم جمع قايم كصوم جمع
صايم والا فافعل ليس من ابنية الجمع انتهى فهذا ايضا ينافي ما ذكره الشارح من
[illegible] المفعل [illegible] يبعد ان يكون منشأ كلامه هو ما يقال ان قوما جمع
[illegible] جمع صايم فلو لم يتفطن بالتاويل المذكور او لم يسلم ذلك التاويل
[illegible] العلامة التفتازاني ذا الا فعل ليس من ابنية الجمع فتامل حق التامل
[illegible] اي طرف ثم اعلم ان العلامة التفتازاني قال في المطول
في [illegible] المفرد الاطهار المذكور في تلخيص المفتاح جمع طاهر كصاحب
واصحاب قال المحقق الليثي في حاشيته عليه هذا ابناء على ما اشتهر من جواز
افعال في جمع فاعل وذكر في شرح الكشاف والحق ان جمع فاعل على افعال لم يثبت
حتى قيل ان اصحابا جمع صحب بسكون اسم جمع كنهر جمع انهارا وجمع صحب بالكسر
مخفف صاحب بحذف الالف كنمر وانمار وجاء في المثل اجناد هاو
ابناد هاو هي جمع جان وبان فقد قال الجوهري انا اظن ان المثل جنا زنا
وبنا تنا لان فاعلا لا يجمع على افعال قال المحقق الليثي في حاشيته الكشفية
في تفسير المثل اي الذين جنوا على هذه الدار بالهدم هم الذين كانوا
بنوها انتهى فالاطهار جمع طاهر تسمية بالمصدر مبالغة واعترض بان صاحب الكشف

صرح

صرح بان فاعلا لا يجمع على افعال في مواضع من كتابه حيث قال في قوله تعالى
فتنا مع الابرار الابرار جمع بر او بار كرب وارباب وصاحب واصحاب
وقال في قوله تعالى يقوم الى شهداء الاشهاد جمع شاهد وفي قوله ان
الابرار يشربون الابرار جمع بر او بار وهو [illegible]
لا سيما قوله كما صرح به في شرح الكشاف ولا يلزم كلام الجوهري [illegible]
لانه صرح في الكشاف بان صحاح الجوهري [illegible]
يوافق العلامة التفتازاني في عدم قبول اصحاب جمع صاحب و [illegible]
صاحب القيل في كون صحب بالسكون اسم جمع حيث قال انه جمع صاحب
اللهم الا ان يراد بالجمع اسم الجمع وخالف العلامة التفتازاني في كون
صحب مخفف صاحب حيث قال مخفف صحب [illegible] صاحب والنمر مخفف نامر
او نمر بالتشديد قال الخ او جمع صحب مخفف الخ قال الكشاف [illegible]
واحد الاصحاب اما صحب كنمر وانمار او صحب كنمر وانمار وا [illegible]
عطف على جمع صاحب مما لا يساعده ظاهر اللفظ لان قوله جمع صاحب
اعلام بالتوصيف او بالاخبار عن حال صحب فلو كان قوله او جمع صاحب
صحب معطوفا عليه فالظاهر ترك لفظ جمع كما لا يخفى فيظهر من ايراد لفظ جمع
انه معطوف على جمع صحب انتهى يمكن ان يقال ان قوله او جمع صحب لو كان
معطوفا على قوله جمع صحب فالظاهر ايضا ترك لفظ الجمع وجعله معطوفا
على صحب الا ان يقال انه ارتكب في المعطوف لفظ الجمع ليدل على انه
معطوف على امر بعيد لان خلاف الظاهر يدل على خلاف الظاهر فان قيل
ان قوله جمع صاحب امر طفيلي وفي المعطوف عليه لا يحسن الا اهتمام
يصدر بلفظ الجمع يمكن ان يقال اولا ان قرب المعطوف عليه يرجحه
وثانيا ان المقصود ان كان عطفه على جمع صحب وافادة انه لا يكون جمع
الجمع فينبغي ان يقدم عليه لئلا يتوهم خلاف المقصود بهذين الوجهين

يكاد ان يصير عطف على قوله جمع صاحب الى مرتبة اليقين وان يصير نفي
هذا العطف كي نفي الاستاذ الى مرتبة النفي فافهم قال الشارح في الحاشية الا انه
ان تقييد ذلك بقولنا وبقي على ايمانه لئلا يدخل فيهم من رآه مؤمنا ثم
ارتد انتهى نقل من بعض علماء عصرنا انه لا مدخل لحد عدم التقيد به اذ
لا يصح اطلاق المؤمن على المرتد وقيد كونه مؤمنا معتبر في التعريف
المذكور انتهى لكن اللائق ان مفاد الكلام ان من راى النبي عم
حال كونه مؤمنا بدون الاحتياج الى المرتد كان مؤمنا وقت الايمان به
عليه السلام يعني في حال الايمان كان راى النبي عليه السلام فيصدق التعريف
عليه بدون قيد المذكور وهذا لا يستدعي صحة اطلاق المؤمن على المرتد
ثم اعلم ان بعضهم اعتبر نقل الرواية عنه صلى الله عليه وسلم في مفهوم
الصاحب وهذا ايضا غير مختار عند الشارح لعل عدم تنبيهه على عدم اعتباره
كما نبه على عدم اعتبار البلوغ وطول الصحبة لاجل كمال بعده عنده و
بعد ان يكون منبها عليه بعدم اشتراط البلوغ لان الطفل الصبي الذي
لم يكن قادرا على نقل الرواية ولم يكن كامل التميز يكون صحابيا لو راى
النبي عليه السلام فعدم اشتراط البلوغ يستلزم عدم اشتراط نقل الرواية
فتدبر وتفصيل المقام ما ذكره المحقق الحنفي في شرح اصول الحديث
قال المصنف وهذه عقايد الفرقة الناجية وهذا القول يحمل كلمة ما في
قوله عليه السلام على ما انا عليه على الاعتقاد ولا يبعد ان يأخذ الشارح
التقييد بقوله من حيث الاعتقاد من كلامه فافهم ثم عين تلك الفرقة
بقوله وهم الاشاعرة فدليل كون الاشاعرة الفرقة الناجية وعقايدهم
هي الحقة هو هذا الحديث فلذا صدر الكتاب الذي في بيان عقايدهم
بهذا الحديث تصدير المدعى بالدليل ويمكن ان يقال معنى كلام المصنف
ان للفرقة الناجية عقايدا او اعمالا هو اتفقا لعقايد النبي عليه السلام

والعقيدة

والعقيدة الصحابة وبهذه المناسبة ذكر هذا الحديث في صدر الكتاب ولما لم
يذكر بين المذكور في هذا الكتاب اعمال هذه الفرقة ايضا لم يشر اليها
قال الشارح اشارة الى مقاصد هذه الرسالة ولا يبعد ان يكون مراد المصنف
من هذه الرسالة هو المعاني لا الالفاظ وان يكون كلمة هذه اشارة اليها
ولا خفاء ان المعاني المخصوصة المدلولة للالفاظ ههنا هي عقايد
الفرقة الناجية فلو كان صورا علمية فلفظ العقايد محمولا على
ظاهره وان كانت متعلقات الصور العلمية فيكون العقايد بمعنى
المعتقدات وانت خبير بان تحقق الكتاب والرسالة في المقام
فلذا ايضا ان يكون اشارة اليها وجعل هذا المختار الى مقاصد هذه
الرسالة بعيد عن الفهم فلو كان مراده من هذه الرسالة هو الالفاظ
فاللائق ان يقول وهذه في عقايد الفرقة الناجية ثم لا يخفى انه لم
يقل وهذه عقايدهم بارجاع الضمير الى قوله واحدة لان المقام
مقام الاضمار لانه افاد اطلاق الفرقة الناجية على الفرقة المستثناة
لدفع رجوعه الى ثلاث وسبعين فرقة فتدبر قال الشارح المراد بالعقايد
ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده الخ وكلمة ما عبارة عن المعتقدات
فحمل العقايد في كلام المصنف عليها اذ لو كانت عبارة عن العقايد يلزم الاعتقاد به
تعلق الغرض بنفس اعتقاد الاعتقاد وبحال ان الغرض متعلق
بنفس الاعتقاد ثم لا يخفى ان كلمة هذه في كلامه يحتمل ان يكون
اشارة الى المقاصد التي هي تصديقات المسايل المثبتة في هذه
الرسالة فح يكون لفظ العقايد في كلامه محمولا على ظاهره نعم ما ذكره
الشارح موافق لما ذكره التفتازاني في شرح العقايد النسفية بقوله
واعلم ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل ومنها
ما يتعلق بالاعتقاد ولكن هذا لا يقتضي حمل كلام المصنف عليه فقط

ظاهره وان كان ما ذكره العلامة التفتازاني الخ صحيحاً فتدبر واحسن التدبر
قوله التابعون للشيخ ابي الحسن الاشعري قيل الاولى ان يقال الموافقون
معه في جميع الاصول ولا يخفى ان الموافق له مخالفة معتدة بها حتى يتناول الماتريدية
والسلف الخ بلا تكلف ولا يتناول غير اهل السنة ومع هذا لابد من نكتة
التعبير عنهم بالاشاعرة ولعل النكتة التنبيه على قوة رايه وجودة مذهبه
عنده اي انا عند المص وعلى ان من ذكر هذه العقايد من حيث انها كذلك
وان كانت موافقة لعقايد من عداه وعلى ان من اختاره مذهبه على
مذهب غيره ولذا ترك بعض ما هو مختص بالماتريدية والله اعلم انتهى كلامه المتروك
المختص كمسئلة التكوين وغيرها كما حرر الاولى ان يقال المراد من الاشاعرة
هو المتمسكون في عقايدهم بالاحاديث الصحيحة المنقولة عنه صلى الله عليه وسلم
فيشمل اهل السنة والجماعة وائمة المسلمين والسلف من المحدثين
ويؤيده قول المص فيما بعد واجمع السلف بل يمكن ان يقال من تفصيل
الجمعين تفسير لفظ الاشاعرة المذكور ههنا فلا يرد ان المراد من الاشاعرة
لو كان الطوايف الثلث ينبغي ان يقول المص وهم اجمعوا مع انه يوهم
رجوع الضمير الى ثلثة وسبعين فرقة وقد عرفت نكتة التعبير ولا يبعد كل
البعد ان يكون مراد الشارح بيان حاصل معنى لفظ الاشاعرة اي المعنى المراد
في المقام لعل قوله فانهم تمسكوا في عقايدهم بالاحاديث المنقولة عنه
صلى الله عليه وسلم اشارة اليه اي الى المعنى المراد وهو المتمسكون في عقايدهم
بالاحاديث الصحيحة المنقولة عنه عليه السلام لكن اشارته ههنا خفية فلا
اشكال الا ان يقال ان ما ذكر في بيان كثير من المسايل التي اختلف
الاشاعرة ساير الفرق باعتبارها من قوله لكن الصفات لا هي عين
الذات ولا غيرها من مقول الاشاعرة لا الماتريدية فهو يابى من حمل كلامه
عليه بل كل من المسايل التي ذكر في هذه البيان يحتمل ان يكون مخصوصا

بالاشاعرة

بالاشاعرة والظاهر المجزوم ان يكون كل شخص داخل في الاشاعرة قائل بكل
واحدة من المسايل المذكورة في هذا البيان ومسئلة الصفات على وجه كونه
مما يقبل ايضا غير تابع الاشعري فذكر الشارح هذه المسايل وتفسير الاشاعرة بما
يتابعه كالنص على ان مراده من الاشاعرة ما هو الظاهر ولا يبعد ان يكون
معتقدا به فتدبر واحسن التدبر قوله فان قلت كيف حكم الخ هذا
ايراد على خصوص المص بانه قال بان الفرقة الناجية هم الاشاعرة
ولكنه لا يتوجه الايراد على كل فرقة بان كل فرقة تزعم انها هي ومنهم
ابن يقول كل منها كذلك فح يكون جواب الشارح من هذا الايراد انه يمكن
الجواب عن جانب الاشاعرة بان سياق الحديث اه فتامل قوله
قلت سياق الحديث مشعر به لعل هذا باعتبار ذكر قوله عليه السلام على ما
انا عليه واصحابه لجده ولهذا قال بانهم معتقدون بما ورد عن النبي عليه السلام
والا فلا اشعار بما هو قبيل هذا القول به اي بانهم معتقدون اه فاذا
كان المشعر هذا القول فينبغي التصريح به فافهم وكذلك تقول انه
يمكن استنباط ما ذكره الشارح مما سبق على قوله عليه السلام على ما انا عليه و
اصحابي بان الاختلاف والافتراق انما وقع بعد حيوته صلى الله عليه وسلم
بل المستفاد من كلام العلامة التفتازاني في شرحه على عقايد النسفي
ان اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف هم المعتزلة ورئيسهم واصل
ابن عطا اعتزل عن مجلس حسن البصري ويقرر ان مرتكب الكبيرة
ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال
الحسن قد اعتزل عنا وسموا المعتزلة والحسن ان كبار الصحابة
فالاصحاب ليسوا داخلين في الفرق المذكورة ومن البين ان
الفرقة هم الذين يتبعون ما عليه النبي عليه السلام واصحابه لا الذين
يخالفونه وذلك الاتباع يكون من جهة كونهم معتقدين بالاحاديث

الصحيحة المنقولة عنه عليهم لا حجية العقل كما ارتكبه المعتزلة ولا من
حجية النقل عن ائمة التي لم يثبت عصمتهم كما ذهب اليه الشيعة قال استاد
الاستاذ او ان الاشاعرة مع قيام دليل العقل اه والظاهر ان يقال
وان الاشاعرة بكلمة الواو لان احدى الفرقتين يسترسلون مع
العقل والاخرى لم يسترسلوا معه الا ان تلتفت الى ما يقابل احد هذين
المعنيين من الفرقة الاخرى غير صحيح لانها قالت به كما يظهر بالتامل ثم
اعلم ان ظاهر كلام الشارح يدل على ان الاشاعرة لم ياولوا ظاهر النص الا
بحجية ضرورة العقلية بخلاف المعتزلة فانهم اولوه بمجرد رجحان -
خلاف الظاهر عند العقل من غير ان يصل الى حد الامتناع واعلم ان
الشيعة ليوافقوا في مسئلة ان الحسن والقبح عقليان لا شرعيان
فوجه تخصيص المعتزلة بهذا القول بخرقاء كما قال والمعتزلة يقولون اه
وبعد اشتراكهم اياهم في تلك المسئلة يكفي ذلك الاشتراك في عدم كون
كل من هاتين الفرقتين فرقة ناجية فلا حاجة الى اتباعهم بنقل عن
ائمتهم في عدم كونهم فرقة ناجية ثم لا يخفى ان مذهب الاشاعرة في هذا
الاحتمال اخص مما هو مقابل لما ذهب اليه المعتزلة على الاحتمال الاول
وما ذهب اليه المعتزلة في الاحتمال الثاني اخص مما هو مقابل لما ذهب
اليه الاشاعرة على الاحتمال الاول ثم الاشاعرة يرجع الى الاستبعاد
كون ما ذكره الشارح ما فهم استاذ الاستاد بان يقال ان الاختلاف
بين الاشاعرة والمعتزلة في ان الحسن والقبح اما شرعيان او
عقليان بمعنى ان الحسن بمجرد امر الشارع والقبح بمجرد نهيه كما هو
عند الاشاعرة فلولا الشرع منتفيا او انهما يكونان في ذات الافعال
والشرع انما يكون مظهرا لا مثبتا كما هو عند المعتزلة فلو وجدوا
الظواهر الدالة على حسنها او قبحها مخالفة لما وجدوا في انفسها

وودوا

وودوا انها خلاف ظاهر الظواهر ومع ذلك كل الاشاعرة وغيرهم اتفقوا
على ان المتشابهات كيد الله مصروفة عن ظواهرها لامتناع ظواهرها
لان العقل مقدم على النقل فيفوض بعضهم علمها الى الله تعالى والبعض الآخر
يأولونها وسميت الطائفة الاولى اصحاب السلامة والثانية اصحاب
التاويل لعل كلام الشارح في هذا المقام ليس في شيء منها بل مراده ان
الفرقة الناجية على مقتضى سياق الحديث انهم يتبعون ظواهر الاحاديث
الصحيحة المنقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن اصحابه في باب العقايد
فان قوله فانهم يتمسكون في عقايدهم اه يدل على انها في هذا الباب بخلاف
المعتزلة فانهم يسترسلون مع عقولهم في هذا الباب وبمجرد رجحان ما
يقابل ظواهرها اولوها الا ان يكون معنى كلام الشارح في تعيين الفرقة
الناجية ان سوق الحديث يدل على ان الفرقة الناجية هم الذين قالوا
بان حسن الاشياء وقبحها شرعيان وليس في هذا الحديث وكلام
الشارح اثر منه كما لا يخفى بل لا يتعين ان يكون مناط النجاة وعدمها
على القول بشرعيتهما وعقليتهما بل لا يتعين اشتراك ساير الفرق الهالكة
للمعتزلة في القول بانهما عقليان بل يمكن ان يقال لو كان مراده ما ذكره
استاذ الاستاذ ان لا يدخل الماتريدية في الفرق الناجية لانهم
يوافقون المعتزلة في كون الحسن والقبح عقليين كما يستفاد تلك
الموافقة من حاشية مولانا قاسم على حاشية الجلبي العالي مولانا خيالي
بل الاشاعرة عند الاستاد الاستاد مجموع التابعين للشيخ الاشعري
وللشيخ ابو المنصور الماتريدي بل اعم من الاصل والتابع بل اعم
منهما ورئيسهما وهو ابو حنيفة والشافعي فان الاول رئيس
الماتريدية والثاني رئيس الاشاعرة فتدبر في المقام غاية التدبر قال
الشارح ولا يسترسلون الى قوله ومنه يفهم عدم كون كل من هاتين الفرقتين

الفرقة الناجية لاعدم شيء من ساير الفرق كما لعله يفطن بوجه لكنه لم
يتعرض به اذ في التعرض يطول به الكلام ومن كلامه يستفاد ان ساير
الفرق لم يتمسكون في عقايدهم بالاحاديث الصحيحة المنقول عنه عليهم
وهما اعم من عدم التمسك بالاحاديث سواء كانت صحيحة منقولة عنه عليهم
او لم يكن ومن التمسك بالاحاديث لكن تلك الاحاديث غير الصحيحة المنقول
عنه عليهم ومن التمسك بها لكنهم لم يتمسكوا الا بظواهرها لكن عند عدم
ترجيح العقل خلاف ظواهرها وان لم يصل ذلك الترجيح الى حد امتناع ظواهرها
والاول هو الشيعة والاخر هو المعتزلة فتدبر واحسن التدبر قال الشارح
وهي بالفروع اشبه هذا يدل على ان مسئلة الامامة من الاصول لا من
الفروع قال مولانا قاسم في شرح حاشية الخيالي اعلم ان الخلاف بين
اهل القبلة في تعيين افضل الخلفاء الاربعة كثير حتى ادرجوا مبحث
الامامة في علم الكلام مع انها من الفقه انتهى كلامه فصح ان انها من
الفقه لا من الكلام وكذا يستفاد انها منه من كلام الشارح في بحث الامامة
حيث يقول واعلم ان مسئلة الامامة ليست من الاصول التي يجب على
كل مكلف معرفتها عند اهل السنة والجماعة لكن لما جعلها الشيعة من
الاصول وضموا فيها امورا يخالف مذهب الجمهور وجرت عادة المتكلمين
بايرادها في ذيل النبوات حفظا لعقايد عامة المسلمين عن الخطاء والخلل
وصونا لهم عن الوقوع في مداحض الضلال كما قال المصنف والامام الحق
بعد النبي عليه السلام انتهى ولا يخفى مولانا صالح سمرقندي قال هناك في شرح كلام
الشارح اي ليست من الاصول مطلقا فقوله التي يجب على كل مكلف صفة
كاشفة لا محترزة ويدل على انه ليست من الاصول مطلقا قوله لكن لما جعلها
الشيعة من الاصول الجعلي في مقابلة الجمهور والجعل عذرا للذكر في العقايد
ولا يبعد ان يكون قوله بانها اشبه بالفروع بعد تسليم كونها من الاصول

كما ذهب

كما ذهب اليه الشيعة والا فلا حاجة الى العذر لكونها من الاصول في الغير لانه
من الاصول ما لا يجب معرفته على كل مكلف لكن جعلها من الاصول في اوايل
الكتاب في تعيين الفرقة الناجية وقال وهي اشبه بالفروع بعد عدة من
الاصول اما كونه من الاصول فلانه لا تعلق للغرض الا بنفس الاعتقاد
من غير ان يتعلق بكيفية العمل اما كونه مشابها بالفروع فلانها لا يجب على
كل مكلف اعتقادها كما ان مسايل الفروع لا يجب معرفتها على كل مكلف
كمسئلة البيع والزكوة مثلا فان مسئلة البيع انما يجب معرفتها على من
يتجر ومسئلة الزكوة انما يجب معرفتها على من هو مالك النصاب فاذا
لم يجب على كل مكلف لم يستحق جاهلها الذم والعقاب عاجلا واجلا
ان زعم خلافها لعموم الجهل فمذهب الشيعة بمجرد الجهل انتهى كلامه لكن
رد ما قولنا لجعله الى قولنا لكونها من الاصول نعم لا يخفى ان العلامة التفتازاني
قال في شرح قول الشيخ عمر النسفي ويجوز الصلوة خلف كل بر وفاجر
لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال
والمعاد والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام انتهى هذا يدل على
ان مبحث الامامة من مباحث علم الكلام فتامل واما الجلبي الخيالي قال في
اوايل حواشيه على شرح العقايد ان مسئلة الامامة من الفقهيات الا عند
بعض الشيعة انتهى لكن قال بعض المحشين على هذا الشرح وكذا الحاشية
ان بحث الامامة من مقاصد الكلام كما صرح به الشارح في شرح المقاصد
وفي اواخر هذا الشرح ايضا غاية ما في الباب انه لا يلزم من المقاصد بالذات
انتهى فعلم ان كلامهم فيه مختلف فتامل حتى يحصل لك ما هو الحق ولك
ان تقول ان التوفيق ممكن بان لهذه المسئلة جهتين جهة الاعتقاد
وجهة العمل فمن جهة الاعتقاد يكون من مسئلة الكلام ومن جهة العمل
يكون من الفقه ولما كانت من حيث الاعتقاد مما لا يجب على كل مكلف فكانت

اشبه بالفروع فمن قال انها من الاصول اراد الجهة الاولى ومن قال انها
من الفقه اراد الجهة الثانية فتدبر بعد قال الاستاد الاسناد وان كانوا
داخلين اه لعل هذا بمجرد الفرض بانهم كانوا داخلين في الفرق لكنه
الاليق بذلك هؤلاء البتة لا الشيعة الشنيعة لاظهار التردد في دخولهم
فيها لان قوله عليه السلام على ما انا عليه واصحابي يدل على الخروج اللازم الا ان
يكون عطفا على قوله الذين اي عطفا تفسيريا له اذ لو كان من قبيل عطف
المغاير يلزم ان يكون الاصحاب مع غيرهم فرقة ناجية لا هؤلاء وحدها
وعلى تقدير كونهم هي الفرقة الناجية وحدها مع ان هذا مما لا يلتفت اليه
كما لا يلتفت الطالب كما يستفاد مما ذكر بقوله قلت سياق الحديث
مشعر بانهم مقيد ومن بما روى عن النبي عليه السلام واصحابه اه ان كانت
كلمة ما في قوله على ما انا عليه واصحابي عبارة عن الاعتقاد فتمام الاشاعرة
متفق معهم في ذلك وان كانت عبارة عن العمل والاعتقاد فبعض
الاصحاب لم يكن من بناء العصمة فيخرج عن الفرقة الناجية وبعض
الاشاعرة يدخل فيها وهو المطيع والقول بان لا مطيع فيما بينهم
غير موجه لا يخفى ان الاليق ان يحمل كلامه على الفرقة الناجية على ما نقل
عن الامام هي خواص الاشاعرة ولو فرض كون بعض الاصحاب وهو
الموصوف بالصفات المذكورة بحيث لا ينطبق الا على مطيعهم لكان الفرقة
الناجية مجموع خواص الاشاعرة وذلك البعض كي يقتضي كلمة الواو في
قوله والذين هم ادركوا اه لعل هذا بمجرد الفرض والا فقد عرفت
انه مما لا يلتفت اليه لعل الظاهر التعبير بخواص الاشاعرة انه اراد بها
عظمائهم ورؤسائهم لا البعض المطلق والا لحسن المقابلة بقوله
لا كلها يستدعي ان يقال ان بعضها اشتهر بان العام المغفور منهم من
عن شفاعة وجب داخل في الفرقة الناجية عند الامام وليس داخلا

في

في خواص الاشاعرة بالمعنى المذكور ثم قوله لا كلها فيه ان رجاء سلب كلها عنها
غير ظاهر على ما نقل عن الامام بتعيين انها ليست كلها ورجاء سلب كلها يشعر
باحتمال الايجاب والحال ان السلب متعين ثم علم ان قوله بل والذين الى
آخره بالعطف يقتضي ان يكون المرجو في مقام الترقي كونها مجموع خواصها
والاصحاب لكن المناسب في مقام الترقي وتقييد كونها تمام الاشاعرة كما يستفاد
من قوله لا كلها انها هي الاصحاب فقط ان كانوا داخلين في الفرق
فالاولى ترك كلمة الواو ولكن القصر عليها يكاد ان لا يكون تلقيا بالقبول
لان حال بعض الاشاعرة كذلك فافهم ثم اعلم ان الغرض من هذا القول
وقوله وقد عرفت لا يخفى ان جعل استاذ الاستاد مورد هذه الحاشية
قوله بل الاليق يستدعي ايراده عليه بان معيار الفرقة الناجية ليس
هو كثرة الخلاف حتى يكون الاليق بذلك الاشاعرة بل ما قال الامام فيكون
به خواص الاشاعرة لا تمام الاشاعرة فلا وجه لقوله لكونها تماما فحينئذ يكون
قوله بل الحق اه ايرادا عليه بان المعيار هو المسلك المتوسط لا كثرة
الخلاف وجوابه انه اجاب عن كلامه اولا بان المتبادر هو الاتباع
لظواهر السنة لا كثرة الخلاف وثانيا بعد التسليم ان المتبادر هي فهي
ينطبق على الاشاعرة لا على الشيعة نعم لو جعل مورد هذه الحاشية قوله فا
لمستقر الرائي على انه ينبغي ان يكون تلك الفرقة مخالفة لساير الفرق
مخالفة كثيرة فيفهم ان مقصوده هو الايراد على عليها لا على السيد
وسيفصل الكلام بقولنا ثم لا يخفى ان الغرض اه بعض تفصيل لكن
لا حق كلام استاد الاستاد ناظر الى الايراد عليها لا على السيد كما سيشير
اليها في الحاشية الثالثة ثم اعلم ان الغرض من هذا القول وقد عرفت انه
هو الجواب عن كلام المحلي والطوسي ويرد عليه انه لما استدل بكثرة
الخلاف لم يقبل ما قال الامام فان كان مراد كلامه على انهم متبعون ظ ا ه

السنة فهو الجواب الاول للشارح وان كان على انهم ناجون في الاكثر فهو
ايضا جواب ثالث وهو المذكور ثانيا واما سلوك المسلك المتوسط فهو جواب
آخر منه الآن بقي انهم هم الذين لم يخالفوا النبي عليه السلام والاصحاب في
العمل والاعتقاد لكن هذا عبارة عن المطيع وقد عرفت ان النسبة بين
ما قال الامام والمطيع هي العموم والخصوص من وجه نعم هذا الكلام يصح ان
يقع في الجواب عن كلامه واما انه هو ما ذكره استاد الاستاد فلا ثم اعلم
ان كلام العلامة التفتازاني في شرحه للعقائد النسفية بما يشعر بان هي
الفرقة الناجية هم متبعون بما هو ظاهر السنة وجرى عليه جماعة
الصحابة حيث قال المعتزلة اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف
لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم
اجمعين في باب العقائد ويفهم ايضا من كلامه ان الاشاعرة هم المتبعون
لظواهر السنة وبما ذهب اليه الجماعة حيث قال والاشعري ترك مذهب
الجبائي واشتغل هو ومن تبعه بابطال رأي المعتزلة واثبات
ما ورد به السنة ومضى عليه الجماعة فسموا اهل السنة والجماعة
فهم انه يوافق ما فهم العلامة التفتازاني في تعيين الفرقة الناجية
ثم لا يخفى ان الغرض من القولين لو كان هو الايراد على الشارح
بانه حكم بناجية الاشاعرة على ما نقل عن الامام يلزم خصوص الاشاعرة
بل هم وبعض الاصحاب فيتق اولا ان قوله وكذلك في قوله الا الذي
بذلك اشارة الى المخالفة الكثيرة وليس فيما نقل عنه حفظ لها وجعلها
معيارا وثانيا ان كلامه في الجواب مبني بعد تسليم ان معيار
الفرقة الناجية هو المخالفة الكثيرة وعدم قبول انطباقها على الشيعة
بل حكم بالصفها بانطباقها على الاشاعرة واما عدم تسليم كونها
معيارا فقد اشار اليه اولا بقوله قلت سياق الحديث اه وغاية

ان ما قال

ان ما قال استاد الاستاد عدم قبول كونها معيارا انما بناء على كون المعيار
ما نقل عن الامام فالاليق حمل كلامه على الاول لا عليه لكن قد عرفت
ان الاليق في حمل مورد هذه الحاشية قوله فاستقر الرأي على انه اه
لا قوله بل الاليق لكن ايضا قد عرفت ان لا حق لكلامه يشعر بكون
الايراد عليها لا على الثالث ثم لا يخفى ان بناء ما ذكره استاد الاستاذ من
كون الفرقة الناجية خواص الاشاعرة لا هي وبعض من ساير الفرق
على اعتقاده وعلى دخول كل واحد من احاد ساير الفرق في النار كما
هو المستفاد مما ذكره سابقا من قوله وايضا انما يبعد اذا لم يكن المراد
من قوله صلى الله عليه وسلم اه وقد عرفت ان عدم مغفورية شيء من احاد
ساير الفرق بعيد جدا فافهم فتدبر ثم اعلم ان عدم في الحديث لمس
الى قول المحقق الطوسي والى ما ذكره استاد الاستاد ثم لا يخفى على المتصف
بالانصاف والمجتنب عن الاعتساف يمكن ان يقع من جانب استاد الاستاذ
ان كلمة ما في قوله عليه السلام على ما انا عليه واصحابي وهو العدل بدليل
قوله اعدلوا هو اقرب للتقوى ومن البين ان ما اختاره النبي عليه السلام
والصحابة هو العدل وما يتفرع من ساير الفضايل فعلى هذا يمكن ان يوجه
هذا المعنى مما سبق اعني قوله هم على ما انا عليه واصحابي قال الاستاد
الاستاد ولا باختيار المطلق كما يقول به المعتزلة فالكسب واسطة بين
الجبر المطلق والاختيار المطلق وللمانع ان يقول انا لا نم ان يكون ذلك
التوسط من العدل لم لا يجوز ان يكون المراد من العدل هو التوسط بين
الفاعل المستقل بالتاثير بحيث لا يدخل في تاثيره شيء من الامور المغايرة
له وبين الجبر المطلق بل بين تاثير الفاعل المذكور والكسب الذي قال
الاشاعرة به اذ في الكسب وان كان للعبد اختيار لكن لم يتحقق التاثير
منه في الفعل اصلا واما التاثير من الفاعل بحيث يكون ذلك الفاعل وهو

العبد موجد اياها والمرتبة وجب بقدرته وارادته بتمكين الله تعالى وقدرته
كما يقول به المعتزلة فيجوز ان يكون تلك المرتبة منشأ العدل والآيات
الدالة بحسب الظواهر على تكليف العباد وفعل الافعال وترتب الجزاء
يناسب مذهب المعتزلة نعم قوله تعالى خالق كل شيء يدل على نفي مذهبهم
فتدبر وحسن التدبر قال استاد الاستاد ولا بافادته بطريق الوجوب
مثل المعتزلة لا يخفى ان الشارح صرح في بحث النظر بان المعتزلة قائلون
بالتوليد والقول بان وجوب العقل انما يكون من الحكماء فيكون كلامه
منافيا لكلامه الا ان يقال ان التوليد من مصداقات الوجوب فتدبر
قال استاد الاستاد وكذا لا يقولون بعينية الصفات اه انت خبير بان
مراد القائلين بعينية الصفات منها نفي الصفات واثبات النتايج
على الذات ولا نم انه افراط والافراط هو ظاهر لكنه ليس بمراد وكذا
القائلون بالجزئية لم يقولوا بامكان الانفكاك حتى يكون تفريطا بل هم
متفقون مع الاشاعرة في امتناع الانفكاك والنزاع بينهم في اطلاق لفظ
الجزء على الصفات وكون اطلاقه عليها تفريطا بعيد جدا لا يخفى ان قوله
كما يقول به بعض الحكماء وبعض في مسئلة عينية الصفات لم ينسبها الى الحكماء
مع انهم قالوا بها الحل وجدان ثلاثا وسبعين فرقة عبارة عن فرق المتكلمين
والحكماء ليسوا منهم والمقصود ان الفرقة الناجية الذين اختاروا مرتبة
التوسط في المسائل الكثيرة وغيرهم من المتكلمين اختار بعضهم مرتبة الافراط
والبعض الآخر مرتبة التفريط فراده منه مرتبة الحكماء هو بعض المتكلمين
الذين هو تابعهم في تلك المسئلات انت خبير بان المراد من تبعهم لو كانوا
الصوفية فهم ليسوا داخلين في المتكلمين لانهم قالوا بعينية الصفات
ولو كان المراد غيرهم فلا نعلم ان غير المعتزلة من المتكلمين كان قائلا
بعينية الصفات ولعل ان المعتزلة فقط كافية في تحقق القايل بانه جد

الطرفين

الطرفين منهم اللهم الا ان يقال ان الحكماء داخلون في ثلاثا وسبعين فرقة
او داخلون في المتكلمين لكن الثاني خلاف صريح القوم والكتب ثم اعلم
ان استاد الاستاد قال في الحاشية ما حاصله ان ترك المسايل المخالفة التي ليست
فيما بعد على مذهب الاشاعرة بل على مذهب غيرهم بعد الاطلاع على انما هي
مقصود ذلك يكون اخفاء للحق وليس هذا وظيفة طالبي الحق نعم اذا كان
المراد من المخالفة البينة في كلام الخصم كثرة الخلاف والبعد معا فوجدان
البعد في بعض ما ذهب اليه الخصم لا يقتضي الاتباع الى الخصم كما يقتضي
طلب الحق حتى يكون تركه اخفاء للحق وفي ايراده لا نفع له فيما بصدده فيكون
ايراده عبثا واما اذا كان المراد منها البعد فقط فيلزم اما الغفلة
او العناد فيصح الحال اذا كان المراد الكثرة فقط انتهى خلاصته
فتأمل فيه فانه يلزم احد الامرين لو ثبت خلافهم بالنسبة الى ساير
الفرق ايضا وخلاف الاشعري فقط لا يكفي والشارح اشار الى هذا بقوله
قلنا الشيعة يوافق المعتزلة في اكثر الاصول اذ يفهم منه ان مخالفة
الفرقة الناجية لا يخرج الا بد ان يكون لساير الفرق ولبعض دون
بعض لا يكفي ثم ان كلام استاد الاستاد في دفع كلام الطوسي والحلي
يتضمن الاعتراض على الشارح بان الجواب عن كلامهما ما ذكرنا لا ما ذكره بل
يتضمن تحقيقه ومن توهم الاول فقد غفل عن خط قول ابن المطهر اه
لكن قد عرفت ان الظاهر هو الايراد على الشارح لكن قد عرفت ايضا ان لا
يشعر بالايراد عليهما فتأمل ولا تغفل قال استاد الاستاد كما قيل الى
كما قيل ان العدالة هو التوسطات الثلث بين طرفي كل من القوى
الشهوية والغضبية والعاقلة كما في الكتب المشهورة من شرح الملخص
والمواقف وحكمة العين والصحايف واما في كتب الاخلاق كاخلاق
الناصري والجلالي فمصرح بان العدالة صفة مغايرة لمجموع الثلث وكذا في

كتب الصوفية وكلشن راز: اصول خلق نيك آمد عدالت: پس آنگه
عفت حكمت شجاعت: حكيم راست گفتار است كردار: كسی كو
متصف گردد بدين چار: وقالوا الكل واحد من الحكمة والعفة والشجاعة
طرفان افراط وتفريط: ميانه چون صراط مستقيم است: ز هر دو جانبش
قعر جحيم است: وللعدالة طرف واحد وهو الظلم وفي الحقيقة ايضا
لها طرفان افراط وهو الظلم لغيره وتفريط وهو الظلم لنفسه ويعبر عن هذا
بالظلام والضيعة كي يتي وضع في مقابلة شريف وهو الضم مذموم كما قال
لا تكن حلوا حتى تبلع ولا تكن مرا حتى تلفظ هذا ما ذكره بعض الاستاد
في الشرح قال العلامة التفتازاني في التلويح اعلم ان الخالق تعالى وتقدس
قد ركب في الانسان ثلث قوى احدها مبدأ ادراكات الحقائق والشوق
الى النظر في العواقب والتميز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة
النطقية والعقلية والنفس المطمئنة والثانية مبدأ جذب المنافع
وطلب الملاذ من المأكل والشرب وغير ذلك ويسمى القوة الشهوية والبهيمية
والنفس الامارة والثالثة مبدأ الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط
والترفع وهو القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامة ويحدث عن
اعتدال الحركة للاولى الحكمة وللثانية العفة وللثالثة الشجاعة فامهات
الفضايل هي هذه الثلثة وما سوى ذلك فانما هو من تفريعاتها وتركيباتها
وكل منها محتوش بطرفي افراط وتفريط هما رذيلتان واما الحكمة فهي
معرفة الحقايق على ما هو عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع المعبر
عنه بمعرفة النفس ما لها وما عليها المشار اليه بقوله تعالى ومن يؤت
الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وافراطها الجربزة وهي استعمال الفكر
فيما لا ينبغي كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كمخالفة الشرايع نعوذ بالله
من علم لا ينفع وعمل لا يقبل وتفريطها الغباوة التي هي تعطيل القوة

الفكرة

الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة واما الشجاعة فهي انقياد السبعية
للناطقة في الامور لتكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور الهايلة
حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودا وافراطها التهور اي الاقدام على ما لا ينبغي
وتفريطها الجبن اي الحذر عما ينبغي واما العفة فهي انقياد البهيمية للناطقة
ليكون تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقة لتسلم عن استعبادها للهوى اياها واستخدام
اللذات وافراطها الخلاعة والفجور اي الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب
وتفريطها الخمود اي السكون عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع
ايثارا لا خلقة فالاوساط فضايل والاطراف رذايل واذا امتزجت الفضايل
الثلث حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فبهذا الاعتبار عبر عن العدالة
بالوساطة واليه اشير بقوله صلى الله عليه وسلم خير الامور اوسطها والحكمة
في النفس البهيمية بقاء البدن الذي هو مركب النفس الناطقة ليصل به الى
كمالها اللايق بها ومقصدها المتوجه اليه وفي السبعية كسر البهيمية وقهرها
ودفع الفساد المتوقع من استيلائها واشتراط التوسط في افعالهما لئلا تستعبدا الناطقة
في هواهما وتصرفاها عن كمالها ومقصدها وقد مثل ذلك بفارس استردف
سبعا للاصطياد وفان انقاد السبع والبهيمة للفارس واشتغلا على ما ينبغي
حصل مقصد الكل لوصول الفارس الى الصيد والسبع الى الطعمة والبهيمة الى
العلف والا هلك الكل انتهى كلامه اعلم ان كلام الاستاد كما قيل بعد
تعيين الفرقة الناجية يدل بحسب الظاهر المتبادر على ان مبنى جوابه على القول
بان العدالة عبارة عن مجموع التوسطات الثلثة لا على القول بكونه عبارة
عن امر مغاير لهذا المجموع فحينئذ يرد على ان جوابه انما يتم لو كان ذلك القول حقا
ودون هذا القول ولا بد لهذا من بيان ولم يفهم من تتمة الحواشي ما يدل
على حقية هذا القول نعم يستفاد من ظاهر كلام العلامة التفتازاني ان هذا
المجموع مستلزم للعدالة فحينئذ فرد الشيعة ان الفرقة الناجية الذين هم

اصحاب العدل هو انما تنطبق على الاشاعرة اذ لو كانت عبارة عن مجموع الاوساط
الثلثة فقط كما يظهر من المسايل التي نقلها الاستاد الاستاد وان كانت عبارة
عن امر مغاير لها فكذلك لانهم اصحاب تلك التوسطات وهي مستلزمة للعدل
وحمل كلام الاستاد الاستاد عليه في غاية البعد فان قيل من جانبه انه حكم بكون
العدل هو هذا المذكور لاجل قول النبي وقوله عليه السلام خير الامور اوسطها
بقي ما ذكره العلامة التفتازاني من قوله فبهذا الاعتبار يعبر عنها العدالة بالكون وسطا
والسنة الشريفة بقوله خير الامور اوسطها يدفع ذلك الا ان يقال انه خلاف الظاهر
لا من ذره اي صرف الكلام عنه فتأمل في المقام فان في الاشاعرة نظرا الى
ما فصله الاستاد الاستاد لحصل التوسط الذي هو باعتبار القوة العاقلة وبعد العقد
لا لحصل العدالة التي هي مجموع التوسطات الثلث اذ لا يجيئها من التوسطين
اللذين يكونان باعتبار القوة الشهوية والغضبية ولا يحصلونهما ايضا في
جميع الاشاعرة وايضا الظاهر من قوله نعم اعدلوا الاية ان العادل من احتاز
العدالة بالنسبة الى جميع المسايل لا بالقياس الى اكثرها قال الاستاد الاستاد
فيمكن ان يكون وجه تسميتهم معتزلة من الاكونهم اعتزلوا عن الاستاد ثم
لكون رئيسهم اخذ العزلة عن استاده انت خبير بانهم لو جعلوا الشارع معزولا
عن السلطنة العامة فلو ورد عرف التسمية ينبغي ان يسموا عازلة او عازلين
لا معتزلة فافهم قال الاستاد الاستاد فلا ينقل عن ظاهره اه حاصله ان قول
ابن المطهر الحلي مخالفة بينة ظاهرة محتمل بين الاحتمالين وخلاف ظاهرها ذكرنا
من سلوك المسلك المتوسط فلو حمل على ظاهره مما ذكرنا جواب عنه وما ذكره
الشارح اولا واخرا جواب عنه ايضا بعد تسليم كون المناط هو ما ذكره الحلي
ولعد قطع النظر عما ذكرنا عدم تسليم كون المناط ذلك هو سلوك المسلك
المتوسط ولو حمل على خلاف ظاهره فيكون الجواب ما ذكرنا لا ما ذكره الشارح فحينئذ
يمكن ارجاع المخالفة البينة الى التوسط دون كثرة الخلاف والظاهرة المستبعدة

اليه

اليه والاولى خلاف ظاهره ايضا جواب عنه فيكون معيار الفرقة الناجية كثرة
الخلاف او الظاهرة المستبعدة عنده لما لم يكن منصوصا عليه من كلامه
بل يكون معيارا امر هو المخالفة البينة لكن الشارح حمل كلامه على ظاهره تبع الى
ما ذكره الشارح اه في الجواب يمكن ان يقال انه صرح بكثرة الخلاف بقوله مخالفة
كثيرة وبها وبالظاهرة المستبعدة بقوله لخلاف غيرهم من الفرق فانهم متوافقون
في اكثر المسايل او انسب التقارب الى غيرهم من الفرق بل يدل على كون ما ذهبوا
مستبعدا الا ان يقال المراد من الظاهرة المستبعدة انها مستبعدة بحسب النظر
عن العقل لا بحسب ذهاب سائر الفرق لكن قوله متقاربون لا يفهم منه او قوله
في اكثر المسايل يعيد المخالفة الكثيرة مما يستفاد من جواب الشارح يستفاد
من كلامه فاللائق ان ينسب الاستفادة الى كلامه بل يفهم بحسب الظاهر من قوله فان
اراد المخالفة الكثيرة والظاهرة المستبعدة اه ان كون مراده المخالفة الكثيرة يفهم
من ظاهر كلامه قوله مخالفة بينة ولا يفهم من كلامه غير هذا القول بل من الكلام اشارة
الى ان الشارح انما يفهم المخالفة الكثيرة من هذا القول لكنك قد علمت ان المخالفة الكثيرة
يفهم من كلامه صريحا لانه صرح في قول كلامه بها واشار اليها اخر منه وايضا باعتبار
هذا القول لا يمكن حمل كلامه على التوسط كي لا يمكن حمل جواب الشارح عليه نعم لا يخفى
ان دلالة اخر كلامه على الظاهرة المستبعدة غير مسلم اذ يجوز ان يكون ذكر
تشنيعهم للاشاعرة في كثير من المسايل لاجل انه واحد من غيرهم لم يقل بها
حتى ان كلامهم كلهم شنيع بالنظر لا يخفى انه يمكن ان يقال المستفاد مما ذكره الحلي
وقوله فانهم متقاربون في اكثر المسايل ان معيار الفرقة الناجية ان يكونوا
مخالفين لسائر الفرق في اكثر الاصول بحيث لا يكون لذلك الاكثر تقرب بما ذهب
اليه سائر الفرق واجاب الشارح عنه بان الشيعة في كثير بل يوافقون المعتزلة
ولا يخالفون فيه فضلا عن انهم يخالفونها بحيث لا يكون التقرب بينهما بخلاف الاشاعرة
فانهم في اكثر الاصول يخالفون سائر الفرق بحيث لا يكون لذلك الفرق تقرب بما

بما ذهب اليه سائر الفرق ثم بيان ما في كلام المحشي هو الخلاف في اكثر الاصول
مع تباعد وكذلك الاكثر عما ذهب اليه سائر الفرق في جواب الشارح وانه ينطبق
على الاشاعرة لا على الشيعة فلا يلزم علينا اخفاء الحق وقد عرفت ما هو التحقيق
فتأمل لئلا تخبط في اطراف الكلام قال استاد الاستاد بعد تسليم اشارة الى انا
لا نسلم ان يكون الفرقة الناجية هم الذين يكون لهم المخالفة الكثيرة او الظاهرة
المستبعدة لجواز ان يكون تلك الفرقة هم الذين سلكوا المسلك المتوسط
او يكون ما ليس فيها وما ذكره الشارح من ان سياق الحديث اه لا يفي بما ادعى
بظواهر السنة لكن الفاضل لم يدرج في كلامه حيث قال وقطع النظر عما ذكرنا
ثم اعلم ان حاصل السند لا يلي ان الفرقة الناجية صاحب المخالفة البينة
وصاحبها ليس الشيعة فينتج انها غير الشيعة وجواب استاد الاستاد قبل
التسليم عدم قبول الصغرى وبعد التسليم وبعد حمل المخالفة البينة على حال
الظاهر وهو المتوسط عدم قبول الكبرى وجواب الشارح بعد حمله على الظاهر قبول الصغرى
عدم قبول الكبرى لعل قوله بعد تسليم الخ اشارة الى انه ايضا تفطن به
لكنه اجاب بعد تسليم بما اجاب به لكن الفاضل نظرا الى السابق تسليم
الجواب لذا اشار اليه بقوله سياق الحديث اه ولو حمل التوسط على ما
النسطلم بين هذا الجواب منه ولم يكن من استاد الاستاد كما هو الظاهر من كلامه
ثم قوله اولا واخرا والظاهر ان يكون اولا الخ اشار ان المراد من عبارته
مردد بين الاحتمالين قال استاد الاستاد نعم لا تحقق ايضا عم لفظ الاصحاب
هذا دليل اخر على كون المراد من الفرقة الناجية هم الاشاعرة لان الفرقة
الناجية على ما يفهم من الحديث هم التابعون لما كان النبي عم واصحابه
وهو لا يليق الا الاشاعرة دون الشيعة لان التبعية على الاصحاب منتفية
عنهم لان الاصحاب جمع الجمع واقله تسعة وهم قائلون بثلاثة منهم فان
قيل سلمنا كون الشيعة متبعين على ثلثة من الاصحاب لكن حصر التبعية على

الاصحاب

الاصحاب في الاشاعرة غير مسلم فان كان القول به من سوق الحديث فيندفع
هذا الجواب بجواب الشارح بقوله قلت سياق الحديث اه اللهم الا ان يقال
في هذا الجواب رد لمذهب الشيعة وان لم يثبت مذهب الاشاعرة في يديهم
في قوله والتبعية على الاصحاب انما هي في مذهب الاشاعرة اضافي لا حقيقي
والا فلا يستقيم فتأمل فان الله تعالى اعلم باسرار العباد الشارح بل جوزوا
رؤية كل موجود الحي والترقي بحسب المعرفة والرتبة وافادة الغرابة ان لا نقاد لا
في بدل قوله ورؤية الله تعالى اه وجوزوا رؤية كل موجود من الاعراض وغيرها
جوزوا رؤية كل من الاصوات والطعوم والروائح والملموسات بل رؤية الله تعالى
مع كونه غير جسم ومتنزها عن المكان والجهة بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة
اندلس يعني رؤيته بالعضو الذي هو الحدقة الغير الباصرة البقة التي في نهاية
الصغر مع بعد المسافة بينهما بل جوزوا رؤية الاعمى كل موجود حتى الله تعالى
مع كونه غير جسم ومتنزها عن المكان والجهة بل جوزوا رؤية كل موجود بكل
عضو بل جوزوا ان تفعل القوة البصرية ما تفعل باقي القوة الجسمانية
بل جوزوا ان يفعل كل واحدة من تلك القوى ما يفعل الاخرى بل جوزوا ان
يفعل كل عضو من الاعضاء ما يفعل تلك القوى في افعالها ازيد تفصيلا مما ذكره
الشارح ومما ذكره استاد الاستاد وافيد في اظهار البعد والمخالفة لساير الفرق
ثم لا يخفى ان ما ذكره استاد الاستاد بقوله لانه يجوز ان يتلطف الغذاء
بسبب الرياضات او عناية من الله تعالى اه يدل على عدم جواز كون الروح
الحيواني في كل جزء من البدن مثل الروح المصبوب اه عند عدم تلطف الغذاء
وعند تكثف الغذاء لكن يمكن ان يقال يجوز ان يكون كل روح حيواني في كل جزء
من البدن مثل الروح المصبوب اه عند عدم تلطف الغذاء اذ هو ممكن
ومقدور الله تعالى فمن ادعى عدم جوازه فلا بد له من البيان ومن نظائره اخراج
النار من الشجر الاخضر عند تقاطر الماء عنه ومن تأمل في عجائب صنعه لم يستبعد

امثال ذلك فضلا عن ان يحكم بامتناعه فتأمل لحط باطراف الكلام قال الش
الاجماع ههنا بمعنى الاتفاق قال المحقق في شرح مختصر ابن الحاجب في الاصول
الاجماع لغة يطلق على المعنيين احدهما العزم وثانيهما الاتفاق حمله على المعنى
الثاني ويحتمل ان يكون بمعنى الاول اي عزم السلف من المجتهدين او يكون
كانت نسبة العزم الى الطوائف مستلزمة لاتفاقهم وكان اتفاقهم مستلزما
لعزمهم فتأمل قال الش جميع اهل الحل والعقد والظاهر تقديم العقد على الحل وانه كان
الاعواد فيما ذكره ولو كان وجه العدول عن العبارة المشهورة وهي اتفاق
جميع المجتهدين من امة محمد عليه السلام على حكم شرعي كما هي مذكورة في كلام
صدر الشريعة في التنقيح او على امر كما وقع في عبارة الشيخ ابن الحاجب
ان اهل الاجماع لا يلزم ان يكون خصوص المجتهدين بل يجوز ان يكون ذوي
العلم والتميز كما هو الظاهر من دليل الاجماع وهو ما قال عليه السلام لا تجتمع امتي
على الضلالة فنتقض ظ ما ذكره الش ثم لا نعوله لان المذكورات ليست كذلك
لان ظاهره السلب الكلي ورفع الايجاب الكلي والظاهر المذكورات هو ما حمل
تحت كلمة على ولا خفاء في ان الحكماء هم اهل التميز منهم داخلون في التحريف
ولهم مخالفة في مسئلة الحدوث والفناء والخلاف في وجوب النظر ومعرفة
الله تعالى شرعا انما وقع من كثير اهل العلم ومما ذكره قريب مما قال الغزالي
في حد الاجماع بانه اتفاق امة محمد عليه السلام على امر من امور الدينية نعم
قال صاحب المواقف في شرح مختصر الاصول ان مراده اتفاق المجتهدين
فتأمل وتتبع قال الش في كل عصر ترك الشيخ ابن الحاجب في مختصر الاصول
لفظ الكل وكذا ترك لفظ الكل صدر الشريعة في التنقيح لعل وجهه
توهم لزوم اتفاقهم في كل عصر بعد عصر وهو غير لازم بل غير ممكن ولعل وجه
ذكره هو دفع لزومه في عصر دون عصر لو ترك ولو لكل وجه هو مولها
اذ مذاق الطبايع يتفاوت قال الصدر الشريعة في التنقيح في بيان المعنى
وهو اعم

في عصر وسبق ذلك الى فهم شرح ... ونحو لا تجتمع امتي على الضلالة صح صح

الاصطلاحي

الاصطلاحي للفظ الاجماع وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام في
عصر على حكم شرعي وايضا قال العلامة في التلويح قوله في عصر اي في
زمان ما قل او كثر لعل مراد الش من جميع اهل الحل والعقد هو
جميع المجتهدين لكن وجه العدول منه الى جميع اهل الحل والعقد غير ظ واتفاق
البعض لا يكفي واتفاق امة غير نبينا عليه السلام ليس باجماع اصطلاحي
اعلم ما قلنا بل غير ممكن مما شاع الى استاذ الاستاذ والاوفق عدم ...
تأمل نعم لو قلنا لو كان المراد كل عصر بعد عصر لم يتحقق الاجماع سابقا لكنه
لم يقل به احد الا ان لو انه لم يوجد ومع غير ممكن غير موجود قال العلامة
التفتازاني في التلويح في فايدة عصر وفايدته الاحتراز عما يرد على من ترك بعض العصر
من لزوم عدم انعقاد اجماع الى اخر الزمان اذ لا يتحقق جميع المجتهدين الا
ولا يخفى ان من ترك اتى ترك لوضوحه لكن التصريح به احسن في التعريفات
وقال صاحب المواقف في بيان الاشكال الوارد على تعريف الغزالي
من قوله اتفاق امة محمد عليه السلام على امر من الامور الدينية انه يوجب
ان لا يوجد اجماع اصلا اذ انه لظاهر الاتفاق في بيانه انه يفضو بالاتفاق
من لدن بعثته الى يوم القيامة وح لا يفيد انتهى وقيل على انه يوجد
يوم القيامة لكنه لم يفد اذ لا بيان الاحكام في هذه النشاءة ولا يبعد ان
يكون مراده ان ما هو مفيد غير ممكن فتأمل قال الش اتفاق الاستاد لا يخفى
ان النسبة الى الطايفة المخصوصة وهم السلف من المحدثين لا يدل على
ان ليس المراد الاجماع المصطلح لجواز ان يكون السلف من المحدثين جميع
اهل الحل والعقد في زمانهم فينعقد الاجماع باتفاقهم انتهى وقيل المراد
من الطايفة المخصوصة هو الطايفة المعلوم انها ليست جميع المجتهدين في
زمانهم فلا يرد قول القراباغي اشتهار انت تعلم انه ح يبقى ان معلومية
انها ليست جميعا في زمانهم غير معلوم ومن البديهي انه ليس بديهيا فعليه

واتفاقهم في حكم من الاحكام ... ليس باجماع اصطلاحي

البيان حتى ينظر في صحته وفساده فتدبر قال المص وائمة المسلمين والمراد
في شرح المراد ان الائمة جمع الامام اصلها أأممة فوزان اسورة ومثال
وامثلة فلما اجتمع المثلان بعدها وجب الادغام على الاصل المطرد و
ينقل حركة الميم الى الهمزة ثم ادغمت فصار ائمة ثم قلبت الهمزة المكسورة
ياء فصار ايمة انتهى قال الش وبينا انه لا يتم استدلالهم اه لا يخفى ان
المستفاد مما ذكره استاد الاستاذ بقوله اذ غاية ما لزم منه عدم تقدم اه
ان المراد من استدلالهم الذي بين في حاشية التجريد انه غير تام هو الاستدلال
المتوقف على عدم كون وجود المعلول في مرتبة وجود الفاعل وعلى لزوم ار
تفاع النقيضين عند عدم كون عدم المعلول في مرتبة وجود الفاعل واستحالته
لكن المقرر ان هذا الاستدلال مع رده انه منهم فينبغي ان يكون مراده
منه هو استدلال الشيخ واتباعه لا الاستدلال الذي وقع عنه نفيه ولم
اشار اليه بمعنى ان كونه اه وقد بين اليضا فيها عدم تماميته بانه يلزم مما
ذكره كون الممكن ممتنعا لذاته ثم اعلم انه يمكن معارضة الدليل الاول
بان عدم المعلول ليس في مرتبة عدم الفاعل مثلا فيكون الوجود في مرتبة
عدمه والا لارتفع النقيضان فيلزم تقدم الوجود على العدم بالذات
بل يلزم تقدم الوجود على نفسه اذ الوجود يتقدم على العدم لخلاصة ما ذكرنا
التي ذكرناه والعدم متقدم على الوجود لما ذكر دا هريا فيلزم تقدمه على نفسه
لا يخفى ان ذكر عدم تمامية استدلالهم في هذا المقام استطرادي لان المقصود
فيه هو ان الحدوث الذاتي لما كان اصطلاحا منهم فيتوهم ان يكون مراد
المص هو هذا فدفعه بقوله كان بقدرة الله تعالى ان لم يكن اه بل ذكر عدم
التمامية تمهيد لذكر قوله كيف والتقدم الذاتي اه لانه مذكور في حاشية
التجريد بل تفطن به حين هذا الشرح قال استاد الاستاد جوز دلة احتياج
في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة الظاهر ان الحق هو ان الممكن

يحتاج

يحتاج في طرف الوجود الى العلة لا في طرف العدم بل يكون العدم من ذاته لان
امكان احد الطرفين يستلزم امكان الطرف الاخر بل امكانه هو امكانه
نعم يمكن ان لكلام الش والامام نوع رد لكلام الشيخ بهذا القدر من غير الزام انقلاب
الامكان بالامتناع على الشيخ وما ذكره الاستاد الشيرازي من ان ليس مراده من
كون العدم للمعلول من نفسه انه اقتضى العدم حتى يمتنع يشعر بان مراد الش الزام الانقلاب
وعلى الفرض يمكن ان لا يكون المراد الشيخ ان ذات الممكن مقتضى عدم اقتضائها غير
تام الاقتضاء تاما حتى يمتنع وفي تحقق العدم يحتاج الذات الى شرط عدمي
او وجودي فتدبر ثم قوله بل هو عبارة عن عدم تاثير الوجود في الوجود اعلم
ان عدم العلة وان لم يكن مؤثرا في عدم المعلول لكن اصل العلية والتوقف بينهما
باق فما لم يتحقق عدم العلة لم يتحقق عدم المعلول فكما انه لو لم يتحقق وجود العلة
يمتنع وجود المعلول كذلك لو لم يتحقق عدم العلة لم يتحقق عدم المعلول وان لم يكن
مؤثرا فيه وتحقق السبق الذاتي للعدم بالنسبة الى وجود المعلول غير مسلم
وما ذكره الشيخ من قوله في نفسه عدمه وضعيف سيما في مقابلة قوله وله
عن علته وفي مقابلة قوله عن الذي يكون له من غيره لا يناسب ما وجهه
الاستاد الشيرازي لان ظاهره ان ليس لغيره وعدم المعلول مدخل في عدم
المعلول لان ليس له تاثير فيه ثم اعلم ان بعضهم ذهب الى ان بين عدم العلة
وبين عدم المعلول ليست علية اصلا لا ان اصل العلية باق وانما المنتفي
هو تاثيره فيه وما ذكرنا استفاد مما ذكره استاد الاستاد في حاشية التجريد
بقوله معنى علية العلية حقيقة بين الموانع الخ وظاهره ليس معناه انه علة عدم
المعلول ما هو ملزوم لعدم علة الوجود لا عدم علة الوجود وكما ذهب اليه المحقق الخفري
كما نقل هذا العلامة الدواني في اخر رسالة اثبات الواجب وان عدم
مقتضى ذاته حتى يلزم ان يكون ممتنعا فيجوز ان يكون معناه انه علة وجود المعلول
ما لم يتحقق ولم يفد الوجود يكون عدمه مما يتبعه جهة المعلول بخلاف الوجود

يقبل له

فانه ليس مما يستحيه بهيئته بل يتوقف على امر آخر وهو العلة فهذا هو المراد من قوله
في نفسه وعن غيره وصاحب هذا المذهب لم يقل احتياج الممكن في كلا طرفي الوجود
والعدم الى العلة ومعنى الامكان عدم اقتضاء ذات الممكن وجوده وعدمه و
هذا المفهوم اعم من ان يقتضي غيره او لا او اعم من ان يكون محتاجا الى غيره او لا
فيجوز ان يحتاج الى غيره في وجوده ولا يحتاج الى غيره في عدمه وما هو لا يحتاج
فيه الى غيره هو اجي واولى مما يحتاج فيه الى غيره فيثبت الحدوث الذاتي
فتدبر فان من قال باحتياج الممكن في الوجود والعدم الى العلة يجوز
ان يكون مراده من عدم الممكن هو العدم اللاحق للوجود لا العدم الذي
سبق عليه والكلام فيما نحن فيه في العدم السابق فلا منافاة بين ما قلنا
وبين هذا المذهب قال الاستاد الاستاد فكان المناسب ان يقول الخ
اى كان المناسب على الشيخ ان يقول هذا معنى اخر غير المقدمات يحتمل انه
داخل في التقدم الذاتي حتى يلزم عليه ايراد الشارح وايرادنا لكنه لم يقل فيرد و
لا وجه لارجاع الضمير المستتر في يقول الى الشارح او الى الاستاد لانه صرح
في الاشارات بكونه من التقدم الذاتي فيلزم عليه تركب كل علة تامة
واجتماع الوجود والعدم وعدنا هذا التقدم قسما سادسا لم ينفع في
دفع الاشكال الوارد عليه الا ان يقال انه لما قال ان معنى التقدم الذاتي
هو الاحقية وتقدم العدم على الوجود يكون من هذا القبيل فلا يحتاج له الى ان يقول
انه معنى اخر والقول بان معنى الكلام ان المناسب ان يقول ان الاحقية
معنى اخر غير ما قصده وانه من اقسام التقدم الحكمي فيحمل التقدم الذاتي على معنى
اخر حتى لا يرد ما ذكره الشارح وما ذكرنا مستبعد جدا قال الشارح فلا يتحقق
العلة التامة البسيطة قال الاستاد ره قد عرفت الجواب عنه منه في
الحاشية القديمة بقوله ويمكن الجواب عن هذا الشبهة انتهى انت خبير بان البحث

فعلمت

في الحاشية القديمة باعتبار الامكان والجواب المذكور فيها جواب عنه والبحث ههنا
باعتبار نفس العدم وذلك الجواب لا يكون جوابا عن هذا البحث لان العدم ليس نفس الاحتياج
ولا ما هو سابق عليه وبعد كون الكلام فيهما باعتبار العدم فلا وجه للجواب في جانب
العدم كالامكان وبعد قبول انه جواب عنه عنده فالقصر بالبحث عنه في هذا الشرح
وعدم الاشارة الى هذا الجواب والاكتفاء بذكره ههنا عن ذكره هناك مما لا يليق
منه بل لو اكتفى اكتفى بذكر البحث والجواب ههنا عن ذكرهما هناك ولا يبعد ان
يقال انه رجع عن هذا الجواب في هذا الشرح ووجه الترك ههنا هو هذا ثم اعلم
انا وجدنا بعد هذا المكتوب نسخة حاشية التجريد وقد كان فيها ما ذكره
الاستاد ره حيث قال فيها بعد بحث عدم وجود العلة التامة البسيطة ويمكن
الجواب عن ذلك بانها الادوات بالعلة ما يحتاج اليه المعلول في وجوده فنفس الاحتياج
وما هو سابق عليه كالامكان والاعتبارات اللازمة له خارجة عنها لانها
غير منظورة اليها في هذا النظر بل مفروغ عنها عند هذا النظر ولذلك صرحوا
بعدم دخول الامكان الذاتي في العلة قال جمال الملة والدين سيجيء تحقيقه في اول
بحث العلة والمعلول انتهى فعلى هذا ما ذكرنا ولا منشأ فيه فتامل وفي الثاني
فتدبر قال الاستاد ره اقول والظاهر انه يلزم اجتماع النقيضين الخ قال السيد الشريف
في حاشية حكمة العين في مبحث الحدوث والقدم بعد نقل ما ذكره الحكماء من
الحدوث الذاتي وهو مسبوقية الوجود بالعدم بالذات وفيه بحث لان العدم
لا تقدم له على الوجود بالذات اذ ليس علة له ولا جزء العلة انتهى لعل مراده
انه لو كان كذلك يلزم اجتماع النقيضين ولا اقل من انه يحتمل ذلك فلا
يتم ح ظ قوله اقول الخ من كونه من خصائصه بل يحتمل عدم قبوله قدس سره
قال الاستاد الاستاد
دليل الحدوث الذاتي بالوجه الذي ذكره الامام والشارح فتدبر
سواء كان علة الحدوث وعلة البقاء واحدا او لا فيستفاد من هذا الكلام
انا لو قلنا باجتماع النقيضين حال البقاء ايضا فهو انما يتم اذا كان علة

الحدوث بعينها علة البقاء واما اذا كانت غيرها فلا يلزم اجتماعهما لان العدم انما
يكون جزءا في علة الحدوث لا في علة البقاء بخلاف علة الحدوث فانها يستلزم
اجتماع عدم المعد مع وجوده في آن الحدوث لا يخفى ان استاد استادي مولانا
قاسم البخاري ره قال في حواشيه على حاشية المولوي الخيالي ان بعضهم ذهب الى
ان علة الحدوث يجب ان يكون علة البقاء والبعض لا اذ الى انه لم يجب بل يجوز
ان يكون غيرها لكن علة الحدوث معتبرة في علة البقاء ولم يكن كافية بالنسبة
اليه فلو كان مراد استاد الاستاد القراباغي من كونها غيرها ما هو مذهب البعض
فلا مخلص عن لزوم اجتماعهما وان كان مراده انها غيرها بالاسر والتمام
ولا ما ذهب اليه البعض فلا يلزم ثم لا يخفى ان الوجود في آن الحدوث فرد وشخص
من الوجود والوجود البقائي وهو الوجود في الآن الثاني شخص آخر من الوجود
ويجوز ان يكون المراد من العدم الذي قالوا بكونه مقدما بالذات على الوجود هو رفع
الوجود الحدوثي فلو كان قلنا بكون علة الحدوث علة البقاء لا يلزم اجتماع
النقيضين بعينها حالة البقاء لان رفع الوجود الحدوثي ليس نقيض الوجود
البقائي والمتحقق عند الوجود البقائي هو رفع الوجود الحدوثي لا رفع الوجود البقائي
فكيف يلزم اجتماع النقيضين فتدبر وحسن التدبر لا يخفى ان المراد من
العدم لو كان رفع الوجود الخاص ومن كون علة الحدوث غير علة البقاء بالاسر والتمام فيلزم اجتماع النقيضين حال البقاء ايضا لان رفع الوجود
البقائي ايضا مقدم عليه بالدليل الذي اثبت به رفع الوجود الحدوثي عليه
قال استاد الاستاد فان قيل يجوز ان يكون العدم معدا فلا يلزم الاجتماع اعلم ان
المعد علة ناقصة واحدة وان كان مدخلته في المعلول تحققا وانتفاء فمجموع
تحققه وانتفائه ليس جزءا من العلة التامة اذ لو كان جزءا لها لكان واجب
التحقق عند وجود المعلول لتحقق العلة التامة عنده ووجوب تحقق الجزء عند
تحقق الكل وعلم ان العلة التامة جميع العلل الناقصة سوى المعد فالقول

بكونه

بكونه معدا كما يدفع لزوم اجتماع النقيضين كذلك يدفع لزوم عدم تحقق المعد
العلة التامة البسيطة فلا وجه لتخصيص الدفع بدفع اجتماع النقيضين كما الظاهر من قوله
فلا يلزم الاجتماع ولو كان الغرض دفعهما فينبغي ان يقول فلا يلزم عدم تحقق العلة
التامة ولا الاجتماع فتفطن وقوله فيلزم حدوث جميع الممكنات لكن اي يمكن
ان لا يدفع القول بالمعدية لكن يجب ان يكون بعض العلل غير واجب الاجتماع
مع المعلول كالمعد وان كان في ضمن وجوب عدم الاجتماع فيجوز ان يكون قبل المعد
الحادث ومع المعلول القديم فلا يلزم حدوث جميع الممكنات وبينه وبين المعد فرق
من وجه آخر ايضا بان عدمه ليس علة وعدم المعد علة ونظير ما قلنا ما قال
الشارح في توجيه الثالث من استدلال الفلاسفة على قدم ما هو حكم بالجواز ان يكون
حدوثها ولو آنا كافيا في انتفاء ما هو مانع عنه انتهى نعم يلزم اجتماع النقيضين
في المعلول القديم وما قال السيد الشريف في حواشيه على شرح الشمسية من ان العلوم ا
المتسلسلة وان لم تكن معدات لكنها لا يجب ان يجتمع كما ان المعدات لا يجب ان يجتمع
وعلى شرح المطالع من ان فهم المعنى في الحال موقوف على العلم بالوضع سابقا
وان لم يبق حين استعمال اللفظ مع انه شرط الفهم قال استاد الاستاد بل الازم ولزوم
يمكن ان يقال انه على التقدير كون عدم العدم ملزوما للوجود يلزم تقدم الشيء على نفسه
هو الوجود لكن اثباته يكون بدليل الحكيم بل بدليل الشارح من جانب الحكيم بان يقال
ان العدم ليس في مرتبة عدم العدم بل كان الوجود في مرتبته فاذا كان كذلك يلزم
ان يكون الوجود مقدما على نفسه الا ان يقال المقصود عدم امكان الدفع المقيد بالدليل
المذكور وهو قوله لان المعد اه لا عدم امكانه مطلقا وهذا لا ينافي اثبات تقدم
الوجود على نفسه بدليل آخر فان المقصود دفع قوله ولا يلزم منه تقدم اه فتفكر قال
استاد الاستاد بل يلزم ان يكون فاعلا اه بل يلزم من خلاصة الدليل ان يكون وجود الفاعل
متاخرا عن نفسه لان عدم الفاعل ليس في مرتبة وجود المعلول فيلزم ان يكون وجوده
في مرتبته ومرتبته متاخرة عن مرتبة وجود الفاعل فيلزم ان يكون وجود الفاعل متاخرا

بجوز با

عن نفسه وكذا وجود الفاعل ليس في مرتبة وجود المعلول فيكون عدمه في مرتبة فيكون
فيلزم ان يكون عدم الفاعل متاخرا عن وجوده والفاعل حقيقة هو الواجب
فيلزم ان يكون عدمه متاخرا عن وجوده بل الحق ان هذا الكلام على تقدير عدم
انحصار الفاعل في الواجب فلا خلاف في ان من الحكماء في انه فاعل العقل
الاول وهو العقل الاول فيلزم التاخر المذكور بل الحق ان مرتبة العقل الاول
مرتبة المعلولية فاذا كان عدمه في هذه المرتبة يلزم كون عدمه معلولا وهو
ظاهر البطلان وعلى هذا النسق يكون فيما سوى الفاعل من العلل بل يلزم
ان يكون وجود كل علة لوجود المعلول تامة كانت او ناقصة وعدمها ورائه
من ساير العلل وكل من وجود الشرط وعدمه مثلا يكون فاعلا وغاية و
وصورة وغيرها لان شيئا منها ليس في مرتبة ساير العلل بل يلزم ان يكون كل من
وجوده وعدمه في مرتبة ساير العلل وعدمها بالوجه المذكور بل يلزم ان يكون
عدم المعلول هو الامكان الذاتي والوجوب السابق لان وجوده ليس في مرتبة
شيء منها بل يلزم ان يكون العدم نفس الماهية لان وجود المعلول ليس في مرتبة كل
نفس الماهية لانها علة قابلة له فيلزم ان يكون العدم في مرتبتها فيلزم تعدد
الماهية بهذا الاعتبار فتفكر فتامل ولا تستعجل في الرد والقبول
في ان حدوث المعلول فيه ان العدم في كل معلول سواء كان قديما او حادثا اذا كان
مقدما بالذات يلزم اجتماع النقيضين في الكل فالاولى ان يعلل بقولنا لان
العلة في ان وجود المعلول محققة البتة اه بل ينبغي ان يقال ان العلة وان كانت ناقصة
يجب ان يتحقق عند تحقق المعلول والا يلزم تخلف العلة عن المعلول وهو محال فيما سوى
وجود المعلول قال الاستاد الاعاذ والعدم وجوده ليس في مرتبة علة التامة حتى يتحقق
في تلك المرتبة ولك ان تقول انه في تقدم العلة التامة نظر الا ان يقال ان في تقدم
العلة التامة الغير المركبة من المادة والصورة اللتين يكون المعلول مركبا منهما
وان كانت مركبة من غيرهما ليست شبهة وهو ان ما يكون في العلة التامة المركبة منهما

وقد قرره

وقد قرر السيد الشريف في حواشيه على الشرح القديم للتجريد على ما حاصله ان الكلام في تقدم
العلة التامة الغير المركبة من المادة والصورة وهذا القدر كاف في النقض او بني
الكلام على قول من قال بتقدمهما او ان المراد من مرتبة العلة التامة مرتبة ما
على العلل الناقصة ولا خفاء في استحالة تعدد المشتمل عليهما ثم قوله بل علل تامة
لان مجموع علتين تامتين يصدق عليهما علة لانه جميع ما يتوقف عليه الشيء
يفهم من ظاهر هذا الكلام ان الاستحالة عنده في تعدد العلة التامة ههنا ما هو المشهور
من اجتماع النقيضين من الاستغناء والاحتياج لا ما يستفاد من كلام المحشي في حواشيه
على شرح التجريد حيث قال ان المعلول اذا توقف على كل واحد من العلتين المستقلتين
كان مجموعهما مجموع ما يتوقف عليه المعلول وبذلك يحصل المط وهو انه لا يكون شيء
منهما علة مستقلة سواء كان ذلك المجموع موقوفا عليه او لا انتهى ولقرر هذا
الكلام فيما نحن فيه ان من دليلكم يلزم تعدد العلة التامة وتعدده يستلزم
ان لا يكون شيء منهما علة تامة وما ذكره السيد السند قدس سره في حواشيه على مختصر
ابن الحاجب في الاصول في مقام ان الحد التام للشيء لا يكون متعددا بقوله
لانه موصل الى كنه الذات ولا يحصل الا بجميع الذاتيات ولا يتصور في
الجميع تعدد والا لم يكن شيء منهما جميعا فلا تعدد انتهى يصلح ان يكون
ماخذ الكلام الشارح بلكها ثم لا يخفى انه اجاب في تلك الحواشي عن
الايراد على تعريف بجميع ما يتوقف عليه الشيء بان العلة التامة مما يتوقف
عليه المعلول ولا يكون جامعا لنفسها وشاملة عليها بما حاصله ان المراد
بما يتوقف عليه ما يتوقف عليه توقف واحد والعلة التامة ما يتوقف
عليه بتوقفات متعددة انتهى وعلى هذا لا يكون العلة التامة الاخرى
داخلة فيما يتوقف عليه الذي اعتبر في مفهومها فلا يلزم ان يكون مجموع
العلتين المستقلتين علة مستقلة واحدة وان لا يكون شيء منهما علة
مستقلة نعم يلزم ان لا يكون شيء من العلتين خارجا عن الاخرى

بل كان كل منهما عين الاخرى اذ لو كان كل واحدة منهما خارجا عن الاخرى
فلابد ان يكون كل واحدة منهما مشتملة على شيء لا يكون داخلا في الاخرى
ولصدق على كل منهما انه مما يتوقف عليه بتوقف واحد فيلزم دخوله فيها مع
انه غير داخل فيه فتعددها يستلزم عدم تعددها ولا يمكن حمل ما ذكره فيهما
عليه كما لا يخفى على الزكي واما فيما نحن فيه فيمكن اجرائه بان يق انه يلزم
من دليلكم ان يكون العدم نفس العلة التامة وهو بين البطلان لا يخفى
انه يمكن ان يق في بدل ما ذكرنا من قوله نعم يلزم الخ انه لو اجتمع العلتان
التامتان يلزم ان لا يكون شيء منهما علة تامة لاشتمال كل منهما على ما
لم يندرج في الاخرى انت خبير بان المراد من الموقوف عليه في تعريف العلة
التامة هو العلة الناقصة لا الاعم منها ومن العلة التامة والا لم يتحقق
العلة التامة الواحدة ايضا لعدم دخولها في نفسها فكما لا يتم ما ذكره العلامة لكن
لا يرد ما ذكره السيد الشريف وذكره في حاشية حكمة العين في مبحث العلة والمعلول
قوله فالجواب ان المراد الموقوف عليه ويكون جزء علة وان كان مستقلا ا وعلة
التامة جميع ما يتوقف عليه على ما فسره انتهى ثم اعلم ان التقييد بالتوقف
الواحد يدفع عدم صدق تعريف العلة التامة على كل واحد من العلتين
التامتين على سبيل التبادل مع ان تحقيق الشارح في حواشيه على شرح التجريد انه
هناك العلة التامة في الحقيقة هو القدر المشترك بينهما لكن لا يصدق
على العلة التامة التي يكون بعض اجزائها مركبا اذ لم يصدق عليه انه
مما يتوقف عليه بتوقف واحد بل بتوقفات متعددة كالعلة التامة
الا ان يق ان اللازم بعد التقييد المذكور اندراج كل واحد مما يتوقف
عليه بتوقف واحد في العلة التامة وليس اللازم دخول ما يتوقف عليه
بتوقفات متعددة فيها حتى يدخل العلة التامة فيها وكذا ليس اللازم
عدم دخوله فيها حتى يلزم خروجه عنها حتى يلزم عدم صدق تعريفها على

العلة

العلة التامة التي يكون بعض اجزائها مركبا لكن الظاهر ان تعريف علة العلة المذكور ان
كل جزء من اجزائها ليس لا مور فوقا علته موقوف واحد فينبغي ان يجاب لعدم تسليم
لحوق العلة الناقصة المركبة لا يحوز ان الشارح قال في حواشيه على شرح التجريد ان
الطلاق العلة التامة باعتبار ان العلة هي ما يتوقف عليه الشيء اما توقف
واحد او توقفات متعددة والاول العلة الناقصة والثاني العلة التامة انتهى
ما حاصله ان الاول العلة الناقصة والعلة التامة البسيط والثاني العلة التامة المركبة
انت خبير بانه يلزم كون المعلول المركب من المادة والصورة علة تامة لنفسه اذ يصدق
عليه انه يتوقف عليه نفسه توقفات متعددة وهو باطل لاحتياجه الى امر خارج كالفاعل
لصدق تعريفها على المركب من الناقصتين على تقدير ان يكون علة ناقصة خارجة
عنه نعم المعلول المركب الذي ليس له صورة كمجموع الممكنات بحيث لا يشذ عنه شيء
من الممكنات ومجموعها والواجب يصدق عليه ايضا مفهوم العلة التامة لكن يمكن
التزام كونه علة تامة لنفسه او كون الشيء موقوفا عليه بتوقفات متعددة لا يقتضي تعدد
لعدد ذلك الشيء على الشيء الموقوف لا يقتضي تقدم اجزاء الشيء الاول على نفس الشيء الثاني
ولا شك ان اجزاء ذلك المعلول المركب بالنسبة الى ذلك المعلول المركب كذلك فيصح ان يق
انه علة تامة لنفسه فتامل فانه حقيق بالتامل . وكذا ليس وجوده في مرتبة الشرط

اعلم ان صاحب حكمة العين جعل اجزاء المادة والصورة والفاعل والغاية واخلاها
يجوز ان يكون العدم شرطا فلا استحالة كونه شرطا وكلامه قاتهم لو ثبت بعد كونه
علة ان لا يكون شيئا من اقسام العلة لكن ثبوتها غير ظاهر لو ثبت يلزم
ايضا اختلال حصر العلة في اقسام فيتعدد العلة الى ما ليضا ان العدم يدون
شرط مع سائر العلل علة تامة وبدون شرط آخر معها ايضا علة تامة اخرى وهكذا
والنظر منه ان يكون لهذا القول اختصاص بكونه في مرتبة الشرط الكل الا المركب كذلك
او كونه في مرتبة كل مما سوى المعلول يستلزم تعدد العلة التامة للمعلول المركب عليه توقف
مما ذكره الشارح في حاشيته على شرح التجريد من ان العلة التامة اي جميع ما يتوقف عليه

ط م

ثم لا يخفى ان في نقضه بالعدم العلة التامة

توقف واحد وهي الموقوف عليه بتوقفات متعددة لم يلزم العدم بل يلزم عدم التقدم
والكلام تم لو ثبت التعدد بل نقول العقول بعدم العلة التامة المركبة على المعلول بالطبع
والا يلزم تقدم علتها التامة عليها هكذا اولا كانت العلة التامة جميع العلل الناقصة يلزم
ان تكون العلل التامات التي هي فوق العلة التامة لوجود المعلول داخلة فيها لان كل
واحدة منها علة ناقصة لوجود المعلول والحال ان من قال بعدم العلة التامة بحسب عدمه
خروجها عن المعلول بل فقط خروج العلة التامة عن المعلول بل كل امر فرض انه علة تامة
للعلة التامة لوجود المعلول يلزم ان لا تكون علة تامة لها لانها جزؤها اما الطرف العلة
التامة بل كل امر فرض انه علة تامة لعلة تامة يلزم ان لا تكون علة تامة لها بل جزؤها وعدم
صدق تعريفها على العلة التامة المركبة بل نقول لم يتحقق العلة التامة وان لم يعدم
لان العلة التامة للعلة التامة يحتمل تكون بعض اجزائها خارجا عنها لتوقف
العلة التامة بنفسها على دخولها فيها وعدم صدقه عليها فهذا الكلام في علتها التامة
بل يلزم فقط لو قلنا ان لا يكون لها مصداق ويكون في الكلمات الوضعية
والبحث الوارد على لزوم كون العدم علة بل على اسمي العلة قد عرف جوابه قد مر حسن
التدبر فبحث اي يكون عدمه شرطا والظاهر من هذا الكلام بل الصريح منه
ان العدم ليس شرطا ويلزم في دليلهم ان يكون شرطا فيكون المراد ان اللازم
مع ان حصر ما لا شرط قد يطلق على الخارج عن المعلول ثم عامة لمعلول او ما لا حاجة لمعلول وقد
يطلق على ما سوى الفاعل ثم لو الفاعل المستجمع للشرائط فهذا المعنى يكون العدم
شرطا كالمعد وعدم المانع وغيرهما من الاحوال المذكورة في مرتبة شرط واحد يلزم
تعدد العلة التامة والظاهر من كلامه انه يلزم اذا كان في مرتبة الشروط العلل عن التمام ان
الشروط اذا كانت ثلثة مثلا يلزم ان يكون في مرتبة سبع شرائط يتحقق
ثلاث اثنين ومجموع الثلاثة لكن يكون الموقوف فيما يتصل عنها انه لا يلزم من
كون كل واحد شرطا كون الاثنين منها او مجموعها شرطا لان تقدم
كل واحد على المعلول يستلزم تقدم الاثنين او الثلثة متعدد او ذا

المعلول المركب في العبارة ان لو قيل بتعدد بها المعلول المركب لا يؤدي قوله
ان المعلول المركب ذات في الواقع واللازم مستحيل هو تعدد ذواته وسيجيء
ان الامر ليس كذلك ثم اعلم انه يلزم تعدد العلة التامة ايضا وكذا
يلزم تعددها اذا كان في مرتبة عدم المانع او في مرتبة العلة الغريبة في مرتبة
العلة البعيدة لعلة الكل يا سوى من لزوم التعدد اذا كان في مرتبة ما سواها
ثم قوله وكذا يكون في مرتبة البعيدة آه والاولى ان يذكر اولا الواد الى الفاعل
والشروط وغيرها بل الاولى ان يذكر لفظ المانع اولا ثم يذكر الجميع
في هذا المقام قال بعض الاستاد مع ان هذه العلل يقدم بعضها على بعض
الاولى ان يقدم بعضها لبعض بل الاولى ان يقال مع ان كل واحد من هذه
العلل يقدم بعضها كما لا يخفى لم لا يجوز انه يلزم الضا ان يكون عدم كل واحد
من العلل الناقصة والتامة ما سواها من العلل الناقصة والتامة لان كل واحد
من تلك العلل يستدعي خصوص مرتبة ما سواه فيلزم ان يكون اسقاطه في مرتبة
فيلزم ان يكون عدم الشرط مثلا فاعلا وغاية ومادة وصورة والصور يلزم ان
يكون الحد كونات مجمعا فتأمل قال بعض الاستاد بل يلزم ان يكون كل من وجود
وعدم كل شيء آه بل يلزم ان يكون عدم المعلول موضوع مرتبة كل واحدة علة
لذلك الوجود والعدم بل يلزم تقدم وجود الفاعل على عدم المعلول الضا وتقدم
عدم الفاعل على وجود المعلول الضا اذ قد يلزم تقدم كل واحد من وجود المعلول
وعدمه على الاخر فعدم الفاعل مقدم على عدم المعلول وهو وجوده ووجود
الفاعل مقدم على وجود المعلول ووجوده مقدم على عدمه بل يلزم تقدم وعدم
علة الوجود عليه لان عدمها علة لعدم المعلول وهو مقدم عليه بل يلزم تقدم
وجود العلة مطلقا على عدم المعلول بواسطة تقدم وجوده عليه بل يلزم اجتماع
النقيضين فيها علة الوجود وعدمها او تخلف العلة عن المعلول لان وجود المعلول
يستلزم تحقق علة وعدمه يستلزم عدم تحققها فتحقق الوجود والعدم يستلزم

تحقق م

علتها فعند تحققهما ان يحقق علتها يلزم اجتماع النقيضين والا فيلزم تخلف العلة عن المعلول بل يلزم الخ وذلك الاجتماع لاجل ان عدم المعلول اذا كان جزء العلة التامة للوجود كانت علة العدم جزءا فيلزم استحالة العلة التامة للوجود على عدمها بل يلزم اجتماع النقيضين الى غير النهاية لان العلة التامة للمعلوم الحادث يجب ان يكون مرتبة فتحققها الخ وحاجة فيحتاج الى علة تامة اخرى هكذا الى غير النهاية وعند انتفاء علة المعلول يتحقق انتفاء جميع العلل السابقة فعند تحقق وجود المعلول وعدمه معا يتحقق سلسلتين غير المتناهيتين وكذا الكلام في العلة التامة المركبة للمعلول القديم يلزم تاخر عدم العلة التامة المركبة عن وجودها الا ان العلة التامة المركبة تحققها يمكن للترتيب فيتقدم عدم تحققها على تحققها للدليل المذكور والحل خلاصة هذا الدليل يلزم تقدم تحققها على عدم تحققها بل تحققها ليس في مرتبة وجود المعلول فيكون عدم تحققها في تلك المرتبة فيكون عدم تحققها متاخرا عن تحققه في الحال انه متقدم عليه لكونه معلولا بل يلزم ان يكون عدم كل علة معلولا لوجودها لان وجود كل علة ليس في مرتبة وجود معلوله فيكون عدم كل علة في مرتبة وجود معلوله فيلزم ان يكون عدم العلة معلولا لوجودها بل يلزم الدور ثم اعلم ان الزم عدم تحقق العلة التامة البسيطة وجها للنقيض سواء كان ما ذكرنا او ما ذكره سيد الاستاد ايراد على دليل الشيخ وغيره بخلاف سائر المفاسد من قوله بل يلزم آه فهو مختص بدليل غيره ثم اعلم ان وجود كل معلول اذا كان مسبوقا بالعدم بالذات كما قالوا يلزم ان لا يكفي الواجب احد جعليهما فلا وجه لقولهم بان الصادر الاول من الواجب هو العقل الاول ثم بتوسطه صدر منه العقل الثاني وبناء هذا القول على ان الواجب واحد حقيقي لا يصدر عنه الا الواحد فتفكر وتدبر حق التدبر ولا تسمع الى التردد والقول فتامل حتى تجد ما لم تجد

 فيلزم اجتماع النقيضين باعتبار اجتماع الوجود

والعدم

والعدم في مرتبة العلة وباعتبار اجتماع التقدم والتاخر آه فهو ليس لعلة وجود او عدم مما ان لم يكن معلولا يلزم الاجتماع الاول فقط وان كان معلولا يلزم ذلك الاجتماع الثاني الخ لكن هذا الاجتماع يكون في المعلول في العلة الخ بل يلزم الدور يمكن ان يقال انه لا يجوز ان يقال الحكم بما قال يكون عدم المعلول في مرتبة العلة في اثبات كونه مقدما بالذات على وجوده يلزم اجتماع وجود المعلول وعدمه في مرتبة العلة اذ لا شيء منهما في مرتبة وجود العلة كما لم يقبل به سيد الاستاد لان عدم كون عدم المعلول في مرتبة وجود العلة مما لم يقل به سيد الاستاد فيما لا يكون علة وجودا او عدما ولم يكن معلولا كان عدم كون كل منهما في مرتبة وجود علة الشيء مسلما عنده حتى النقيضين وما ليس لعلة وجودا او عدما مما كان معلولا فعدمه عنده في مرتبة وجود علته وعنده وجوده مما لا يكون في مرتبة علته لا يكون في مرتبة علة علته لان معلول المعلول وعلة العلة علة فيكون نسبة العليا نسبة الى علة فكما ان المعلول المعلول بالنسبة الى علته لم يكن معلول بالنسبة اليها فاذا لم يسلم عنده عدم كون عدمه في مرتبتها لم يسلم كون وجوده في مرتبتها فاذا كان كذلك لا يلزم اجتماع الوجود والعدم في العلة والاجتماع التقدم والتاخر في المعلول في العلة الخ والقول بان الاجتماع الاول متفرع على ما ليس لعلة لا يكون معلولا والثاني متفرع على ما ليس لعلة يكون معلولا مع انه لعدم الشيء في السوق معقصا بهما قال الحق على ما له دراية باساليب الكلام لا القرح وقع لزوم الاجتماع الثاني والغرض ابطال الاجتماع وهو ثابت مع ان الاجتماع الثاني ناشئ عن الاجتماع الاول بل من عدم كون عدم ما لا يكون وجوده وعدمه علة وكان معلولا في مرتبة علة علته اللهم الا ان يقال انه اشار اليه بقوله فتامل حتى يصح الحق فتامل فانه بين وجهه في التتمة بحو احر فتامل ولا تسرع في التردد والقول الا انا اذا جعلنا نظرنا دقيقا للفهم وامام بادي الراي فنظر مترددا والله اعلم بكل شيء اعلم ان البعدية الزمانية آه

تحكم حل

والوجه عندي ان الحدوث الزمانية لو حملت على ما ذهب اليه المتكلمون لم يرد الكلام
المعد حدوث الزمان فتحمل على ما ذهب اليه الحكماء حتى يفيد الفائدة اعلم انه
سيذكر ان قول الشارح فهو دعوى من غير بيان اشارة الى المنع في اثبات
الزمان فح يلزم الالزام على ما لعقيدة لكل من الحكماء والمتكلمين فيكون حمل الحدوث
بمعنى ما ذكره الحكماء ولاجل الزامه شرح كلام غيره اعلم ان مولوي قاسم
في حواشيه على حواشي الخيالي نقل عن الشيخ المحقق ان المتكلم قال ان الزمان
امر اعتباري انتهى وقال المحقق الليثي في حواشيه على المطول ولا وجود للزمان
عند المتكلمين بل هو موهوم محض انتهى ومراده بعض المتكلمين لبعد
فعلى هذا الاصح ان لوا انه حادث حتى انتهى يحتاج الى حمل الحدوث في كلامه
مذهب المتكلمين على ما قاله الفلاسفة والفضلاء قال المحقق الدواني في شرح التجريد
الزمان امر موهوم كما هو مذهب بعضهم انتهى كلامه والظاهر من قوله مذهبهما
هو مذهب اهل السنة والجماعة بل مذهب المتكلمين فعلم من ظاهره ان الزمان
امر موهوم عندهم فح لا حاجة الى الحمل بان المراد للمتكلمين من مسبوقية الوجود
بالعدم بالزمان في مفهوم الحادث ما ذهب اليه الحكماء لا الحكم ان اسناد الاستاد في
سينقل جواب شارح التجريد عن الاستدلال على قدم الاجسام وفيه اعتراف
لوجود الزمان حيث حدوث العالم وبكونه وبها فعل حدوثه لا يكونه
وبها مطلقا فكلامه اما مبني على ان هذا مذهب البعض او على انه واقع
في مقابلة المستدل وللمانع لا لاجل حقيقة مذهب الحق انتهى سينقل من جانب
المتكلمين ما يدل على ان الزمان من الموجود الخارجية وهو قوله فدعوى ان الا
تل هو في الزمان آه وكذا ما هو المشهور منهم من تقدم عدم الزمان على
وجوده بالذات في اعم اجزائه يدل عليه وكذا ما سيذكر في اسناد الاستاد
في بحث الفناء بقوله وفي كل من المعاني الاخر خلاف الحكماء اذ الا ملحان
الذاتي فلان زمان من جملة العالم آه وكذا ما يدل عليه ما سيقع في بحث الكلام

من

من جانب الاشاعرة في جواب استدلال المعتزلة على حدوث كلامه تعالى اللفظي من ان
كلامه تعالى في الازل لا يتصف بالماضي والحال والاستقبال لعدم الزمان وانما يتصف
بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات حدوث والازمنة والاوقات انتهى كلامهم وقال اسناد الاستاد
في لمعة قوله والتقدم الزماني متحقق آه وظاهر ان تقدم الشيء الزماني على بعض الزمان
وكذا تأخره عن بعض الزمان مثل تقدم وجود زيد اليوم على بعض الغد وتأخره عن
الامس من اي قسم من اقسام التقدم والتأخر وليس مثل تقدم عدم الزمان على وجوده
لان زيد الزماني والزمان ظرف له وليس محالا الجمع مع الزمان ولو فسر احد بمعنى آخر لعاد
والاخر دائر فلا يكون التقدم الزماني والتأخر الزماني منحصرا فيما ذكر من الداعي الخمسة
لذلك انتهى كلامه ان الجواب بجوز ان يقول مرادهم من التقدم الزماني ان يقول بواسطة
الزمان وكذا التأخر الزماني لتقدم وجود زيد اليوم على بعض الغد لواسطة اليوم وتأخر
بعض العصر بواسطة اليوم وما تأخر بناء على ان الكل عن بعض اليوم بلا واسطة وكذا الحال في
تأخره عن بعض الامس وقد خطر هذا التوجيه ببالي قبل خطوره ببال الاستاذ وتبين
ثم قال فيها ان تقدم عدم عن الزمان آه هذا الكلام محض الدعوى لجواز ان حدوث
الزمان مثل سائر الحوادث نعم لو كان بناء الكلام على الاحتمال العقلي ان هذا الاحتمال لو
كان واقعا يشتمل على هذا الاحتمال ما هو مصطلح المحشي لكان له وجه اوان الكلام
في عدمه الازلي لم يعلم ايضا اذ سالحظ الشريف كما يكون بعضه في التسمية مسلما كما ذكر
انه بقوله وقد عرفت ان المعدات آه بعد تعريف استدلال الفلاسفة على قدم الحكماء
وهو ان المتكلمين لا يجوز العدم خصوص عدم الزمان عليه لذات لا بالزمان
المطروء والمولهم بحدوثه وتخصيصهم تقدم عدم الزمان على وجوده في كونه بالزمان
مثل تخصيصهم ثبوت الوجود للماهية على قضية كون ثبوت الشيء فرع
ثبوت المثبت له ويرد عليه تقدم عدم الامور الموجودة مع الزمان عليها بل
على الزمان العدم مثلا بانه من اي قسم من اقسام التقدم الست هو عندهم
فانهم حصروا التقدم بالذات احدى اقسام تقدم عدم الزمان على الزمان وتقدم

اجزاء البعض منها على بعض وحكموا بان تيسرايهما محالا الا مع انه لو لا حق تقدم زماني
لحسابهم لقارن الزمان وعدم تقضيه في الاصل وبعضها عن الشيء حيث قال الشارح
كان لقدرة الله تعالى بعد ان لم يكن انتهى وبعضهم ليس ظاهره ان الزمان عندهم موجود
جود حيث نقل عنهم القول بحدوثه ومن صرح ان التقدم بالتقدم الزماني يحتاج
لقارن الزمان من قبيل النقل ان يكون داخلا في المنقول فعلى هذا لم يصح ما ذكره
الشارح بالتوجيه الذي ذكرناه وذكره الاستاذ والسيد وان تاخر نقض القبلية
من زيد اليوم اذا كان لو سقط اليوم يلزم ان يكون التاخر بالسابق زيد اليوم
فانما اليوم وان يكون نسبة العدم بالبعد وطرانه ليس لعامية اذ المراد من الوسط
بهذا الوسط في العروض ثم قال السيد الاستاذ في الاصل الظاهر ان ادعاءه
انه حيث بان المصنف عبر بقوله كان لقدرة الله الخ بعد قوله حادث فيه بيان مذهب
المتكلمين فانهم قالوا بيان مذهبهم بما ذكره المصنف معلوم بل يجوز كونهم
قائلين بالحدوث فقط فعبر بالارداف بكان لقدرة الله تعالى بعد ان لم يكن
لا وجه لقول العلامة اراده الخ ولقوله يحتمل ان ينبغي ان يقول العلامة اراد اي
المصنف التنبيه الا ان يقال ان هذه القول من المصنف لما كان في تفسير قولهم بحدوث
العالم نسبه اليهم فتامل **قوله** ولما كان هذا المعنى عند الحكماء الظاهر ان يقول ولما
كان المعقول الزمانية عند الحكماء عبارة عن هذا المعنى سموا الحدثية الزمانية على
اصطلاحهم فلا يظهر فائدة لقيد بناء على سوء فهم فلا يخفى ان المص يقول
بحث لذلك وعلى ان للعالم صانعا قديما عالما مريدا لا انه ان احتاج وجوده
ممتنع عدمه ثم المص بيان ان العالم الحادث يلزم العلم بثبوت الواجب
واما الحقيقة من انه الله تعالى فانما يكون بدليل التوحيد ولم يذكره في هذا المبحث
بيان التوحيد لعله اعاده بقوله كان لقدرة الله تعالى بعد ان لم يكن فكانه
قال المحدث للعالم هو الله تعالى ولما كان المقصود اثبات واجب الوجود بحدوث
العالم ثم اثبات الله تعالى بدليل التوحيد كان المقصود في الاصل اثبات الله تعالى بحدوث

وذكر

وذكر كون الله تعالى محدثا له بهذه العبارة بعد قوله بحدوثه لافادة ان المقصود
الاصلي هو هذا او حدوث العالم يؤدي الى الواجب المستجمع صفاته تعالى بعموم لو كان
البرهان عند الاشاعرة موجودا في الخارج وحادثا فلابد ح في فائدة ذكر هذا
القول بعد القول بحدوث العالم ما ذكره السيد الشارح والا فالفائدة في ذكره
هي ما ذكرنا ولو كانت الفائدة منحصرة فيما ذكره يمكن ان لو كان بعد ان لم يكن
وبناء ما قلنا على كون قوله لقدرة الله تعالى من المصنف كما نرى وجود الخط على
نوعه الصريح لبعض النسخ والا فالفائدة هي ما ذكره فقط **قال الشارح** كما هو المتبادر
اي البعدية كرمانية متبادرة من قوله كان لقدرة الله تعالى بعد ان لم يكن
يعني الامن لفظ البعد فقط فانه محتمل لي حيث قال بعد نقل قوله كما هو
المتبادر من لفظ البعد لا البعدية الذاتية فانها مجرد اصطلاح من الفلاسفة
لهذا القول بيان مذهب المتكلمين لا بعد متبادرا الا ذلك بل المتبادر من لفظ
الحادث البعد ذلك فيحصل من ضم التبادر الى التبادر تبادر قوي فرنيب من
التصريح يعني ان يعني ان ما قال الحكماء في لوامع ما قال الشارح في حواشيه على شرح
مختصر ابن الحاجب في الاصول حيث قال المتبادر من التقدم والتاخر وما هو
بمعناهما بالزمان انتهى فليحمل لفظ البعد على ما هو المتبادر ومنه **قال السيد السند الاستاذ**
وان قيل قوله بعد ان لم يكن يدل على البعدية صريحا آه انما جر بان لو سقط
لفظ البعد من كان الدال على الزمان الماضي وبين لم يكن الذي هو الدال
على الماضي ايضا لا يقتضي ان يكون الحدوث المدلول للمعنى السابق لهذا اللفظ مقدما
بالزمان على الحدوث الذي هو مدلول متعلق هذا اللفظ لا امكان ان يكون المقيم
اليه الاثم يعني ما هو كان حتى يلزم ذلك بل المقيس اليه الكل منهما هو زمان التكلم
وان سلم ذلك فلا يكون الا الحدث الخ فلا يسع الا التبادر **ثم قوله** غاية ايها
يكون لا دائما لصنعه الفعل اي غاية ما يلزم ان اراده زمان الفعل اولى
لاجل اداء معنى الفعل لصنعه الفعل واي ادلة بيان المتبادر عبارة عن الاولوية

ثم انه يستفاد من حاشية السيد قدس سره المعلم فقوله فلا يسعى الا الشارح مبني علي قوله عاتيا وه لا علي العلاوة وبهذا قوله مع ان آه وقوله لو دليل العقل اشارة الى عدم قبول دلالة ادلة تعقل الفعل على ان الشارح مما اعتبر في الفعل كون معتبرا ههنا والعقل فرض دلالته عليه يكون المدلول ما هو عام من الزمان والتجدد في كون المتبادر ما هو الاعم لا الزمان ومن قوله لانحب ان يراد زمان الفعل فعلم ان المراد منه الا يراد بقوله فان قيل انه يقتضي وجوب ارادة الزمان من الفعل وهنا محل **قال استاد الاستاد** فلا يسعى الا الشارح ليعلم ان هذا على تقدير تسليمه يدل على حدوث ما سوى الزمان من العالم حدوثا زمانيا وعلى التقديرية الزمانية عند المتكلمين فلو كان الزمان موجودا حادثا فالتقدير الكلام حدوثه بل ما عندنا او استاد الاستاد يكون الزمان موجودا حادثا فلم يفهم ما ذكره في الحاشية ان تعم لا الحوادث كلام استاد الاستاد يدل بحسب الظاهر على ان مراده من كون التقديرية الزمانية مشاركة في كلام المصنف نوع من صنعته لم تمض سماعه من كلامه في الجواب لكن في الصفة عن لفظه علم ان مراده انها مستفادة من لفظ التقدير لانه ذكر في شرح كلامه لفظ التقدير بين الوجود والعدم المستفاد من لفظ كان ولم يكن ثم قيد التقديرية بالزمانية ثم ادعى ان الشارح مفهوم مما هو المتبادر بل صرح بانه ادعى تبادر التقيد من لفظ ثم لا الحوادث كلمة كان تفيد ان وجود الحادث امر زماني وكلمة لم يكن تفيد ان عدمه ايضا زماني فيكون الحادث لم يرجع للطرفين فيهما امرا زمانيا فلا بد من الزمان فيه حتى يلزم حدوثه ايضا لو كان موجودا وحمل التقديرية بين وجوده وعدمه على ما هو المتبادر من لفظ التعقد فقط الا ما هو حق المطالعة لكلام المصنف واستاده لم يلزم حدوث الزمان لو كان موجودا او لا الى ان قال انها لم تعولا ما ان الاشاعرة قالوا بكون الزمان موجودا فعصرنا الكلام على هذا الى ان لو وجد نقل صريح

في انهم

في انهم قالوا بوجود الزمان منكرين **قال السيد** ما يشخص منها متعلق بالكل واحد من الامور الثلاثة ولم يقيد قوله وشكلها بهذا القيد لان الشخص ليظهر ان المراد هو ما منها ما لا يتحقق من قوله والاجسام العنصرية لمواديها قالوا ان هولاء عالم العناصر واحد بالتشخص وهو قديم والعقل تصنعه الجمع باعتبار الاضافة الى انواع العالم والمراد من مطلق صورها الجسمية لنوعيها بالقرينة قوله لا شخصها فلم لا يجوز ان المراد السلام من الحكم في قوله والمخالف في هذا الحكم بان كلها ما سوى الله تعالى وصفاته حادث والظاهر من ذكر ما يخالفه العلاقة من العقول بعدمه ان يكون قدم المطلق من النوع والجنس الصورى لمخالفه قول اهل الحق فيلزم ان يكون حدوث المطلق ايضا داخلا في الحكم المذكور ومطلب اهل الحق فيظهر لكن الظاهر مما يستند اليه من لزوم ازلية جنس المعدود ونحوه من حدوث المطلق وقدم ليس محلا للنزاع فتدبر **قال استاد الاستاد** واما الشكل فهو الهيئة الحاصلة من جهة احاطة حد او حدود بالمقدار المحيط او المحاط هو المقدار وقال استاد الشريف في حواشيه على شرح المختصر ابن الحاجب في الاصول ان هو الهيئة الحاصلة للمقدار من حيث انه محاط لحد او الكثر انهى فلعل ما ذكره استاد الاستاد اشارة الى المذهبين وما ذكره قد يشعر باختيار احدهما والظاهر من ان الاحاطة هو الاحاطة التامة فهو او في لما ذكره فافهم **قال السيد** نقل ان عن حاليسوس التوقف فيه اي في قدم العالم فيكون متوقفا في القدم والحدوث فيحتمل ان يكون مراد ارسطو من الرجل الواحد حاليسوس اذ عدم الجزم والاعتقاد بقدم العالم اعم من الاعتقاد بحدوثه ومن التردد فيه فعلى هذا الكشف لكم صاحب هذا الكتاب بكونه افلاطون وهذا الاحتمال مبني على ان لا يكون حاليسوس بعد ارسطو والا فهو ساقط فتدبر وان حكي في التوقف فيه الى الهيئة المجردة ما ماه قوله لتوقفه فيما هو من اصول الحكمة والظاهر ان الهيئة المجردة لم تكن من اصول الحكمة والعقل يمكن ان يعا ان مراد افلاطون

بحث استدلال الفلاسفة

لو ان الحدوث لذاته او مع ذلك بالحدوث لبرهان التصوف علم قال المحقق الحلي ره
ولقول بانه لا يمكن النظر الى ما بين مصنف ذلك الكتاب لا
يقال لان نقول معنى كلام صاحب الفصل ان مراده الحدوث الذاتي بمعنى
سبق العدم على العالم وهو قوله بحدوثه الآن بالرد وهو قال الشارح استدلال الفلاسفة
قال في انموذج العلوم اعلم انهم استدلوا على قدم العالم بوجوه الاول ان العالم
ممكن موجود وكل ممكن موجود فله علة مؤثرة فمؤثر العالم لابد ان يكون قديما
او ينتهي الى مؤثر قديم ولا شك من ان هذا المؤثر القديم يستجمع ما يتوقف عليه تاثيره فيه
اولا وعلى الاول يلزم قدم العالم لامتناع تخلف المعلول عن المؤثر التام وعلى الثاني
يحتاج الى شرط آخر حادث وينقل الكلام اليه ونقول اما ان يستجمع المؤثر القديم في
الازل شرائط التاثير فيه اولا فعلى الاول يلزم قدمه وعلى الثاني يلزم التسلسل وليعلم
ان هذه المقدمات لا تثبت مطلوبهم على ما فصلناه الا بعد ان يتم نفي ما ثبت العدم في
الحوادث وانما تثبت ما فصل من مذهبهم بان يضم الى ذلك ان الحوادث لا بد لها
لسبق مادة مستعدة او لا حركة سرمدية ثم ثبت ان المادة والجسم الذي هو محل
معروض تلك الحركة لا يمكن صدورها عن المبدأ الاول الا بوسط بناء على انه
واحد من جميع الوجوه والواحد لا يصدر عنه الا الواحد والمادة متاخرة
عن الصورة فلا يكون صادرا اولا والصورة مستحقة متاخرة عن الهيولى لانها
لشكل الذي هو من مستحقاتها ان كان مطلق الصورة متقدمة عليها فلا يكون
الصادر اولا والاعراض ظاهر انها لا يكون صادرا اولا فيكون الصادر
الاول جوهرا مفارقا وهو المسمى بالعقل الاول ثم يرد والمقدمات المفصلة في كتبهم
او فيها من الشنوع الظاهرة على من لا يخفى على الفطن المتدرب ثم التفصيل الذي
يزعمونه من ترتيب العقول والافلاك والنفوس بحسب الوجود مما لم يقم عليه
دليل لا قطعا ولا يقينا بل انما هو ساقوه تخمينا وقد نقل عن بعضهم فاصل هذا الدليل
لوجه الاول وهو ان العالم ممكن موجود فله مؤثر بالضرورة فمؤثر العالم

لابد

لابد اما ان يكون قديما او حادثا والثاني باطل والا لاحتاج الى مؤثر آخر وهكذا
فيلزم التسلسل المحال فتعين ان مؤثره قديم فاذن لابد اما ان يكون قديما او
حادثا والثاني باطل وليجتمع في الازل جميع ما يتوقف عليه تاثيره فيه اولا وعلى الاول
يلزم تاثيره في الازل والا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو محال فيكون قديما
والا يلزم احد الامور وهو غير معقول وعلى الثاني لابد ان يتوقف تاثيره
على شرط حادث محتاج الى مؤثر قديم لما ذكر فاما ان يجتمع مؤثره في الازل
جميع ما يتوقف عليه تاثيره اولا والثاني يستلزم التسلسل والاول يستلزم قدم العالم
الحادث وهو محال وان يكون مؤثره في العالم مستجمعا في الازل جميع شرائط
تاثيره فيه وهو خلاف المفروض مع انه يستلزم المطلوب اعني قدم العالم وحاصل
الكلام ان القديم يلزمه احد الامرين اما ان لا يكون له اثر او يكون اثره
قديما فحيث كان العالم اثر القديم لزم ان لا يكون قديما انتهى اقول اعلم ان
هذا الدليل هو بعينه ما نقله الشارح عنهم في هذا الشرح نعم انه ترك في هذا الشرح
لهذا التسلسل الاول من تسلسل الثاني المذكور فيه ولعل تركه لبداهة بطلانه وان
التسلسل الاول هو المطلوب وان الجوهر في مطلق الوجود له في الوجود الى ذات لا
في الطال المعروف المذكور حتى ما فيه سياد الاستدلال السؤال الاول هو المعتمد عليه
لا يخفى ان ما ذكره العلامة بقوله يثبت القديم فهيس محل تامل بل الظاهر من كلامهم
اثبات القدم لكل واحد من العالم اذ حاصله ان كل واحد منه ممكن وكل ممكن
فله مؤثر تام قديم فلابد من سائر ما يتوقف عليه اما ان يكون معه في
الازل اولا وعلى التقدير الاول يلزم قدم الممكن وهو المطلوب وعلى الثاني
يحتاج الى شرط حادث وينقل الكلام اليه فيقول ان مع مؤثره القديم
يكون بعده ما يتوقف عليه في الازل اولا وعلى الاول يلزم قدمه وهو المطلوب
وعلى الثاني يلزم التسلسل وبعد قبول ان الكل ممكن لابد ان يكون مؤثر
قديم يلزم قدم كل واحد من العالم وعدم قبوله كلام آخر قال الشارح

اي امر عام آه ارجع ضمير نحوه الى الجنس ويحتمل ان يرجع الى هذا المعدد ويرجح هذا الاحتمال
ان المحروم بهذا اشتراك المعدات في المفهوم الكلي الذي عبر عنه بلفظ الجنس لا اشتراكهما
في الجنس ونحوه مع ان الاستاذ الاستاد صرح بحرومية احدهما اي اشتراك المعدات
في الذاتي او العرضي لعدم الجزم باشتراكهما في الجنس وهذا يودي الى الجزم باشتراكهما
في الجنس او نحوه الذي هو العرضي على تقدير كون المراد من النحو هو العرضي والمراد بهذا
المعد هو الحادث الذي حدث بحدوث المعد وجوز كونه معدا او نحو هذا المعد هو الحادث
الذي هو علة ذلك الحادث ويكون المراد من هذا المعد هو المعدات من طول السلسلة
ونحوه هو المعدات من عرضها كما فهمه الاستاذ لا يخفى بعده وايراد لفظ المعد
يودي ايده ما قلنا ثم اعلم ان فيما سعد من الاستاذ في الوجه الثالث من وجوه جواب الكل
سد الى القول وانه حصر مما سواه بانه يمكن ان يكون صدور العالم مع حدوثه
على هذا الوجه فلا يلزم العدم المحض في شيء من اجزاء العالم بل العدم المنحصر بان
يكون فرد من افراد العالم لا يزال على سبيل التعاقب موجودا ابدا وهو الامر
الذي لا يزال اللازم من نفي القول الا امور التعاقب على الجنس ولم ينضم اليه
قوله ونحوه فظهر ان قوله ونحوه ههنا معطوف على هذا المعد وضميره
راجع الى هذا المعد والظاهر من قوله فلا يلزم عدم المحض آه ان المنافي
لمذهب الحق هو العدم المحض للجنس الاعم من الكلي حتى العالم ذكر
في الجنس مضافا الى المعد المخصوص كما ههنا ثم يضم اليه قوله ونحوه ثم
اعلم ان الجنس عند المتكلمين هو المرادف للكل وعند الحكماء عبارة
عن الذاتي الذي هو تمام المشترك بين النوع وبين الانواع ولم
نعلم على اصطلاح في اطلاقه على الذاتي الاعم من النوع والجنس فلو كان
قوله ونحوه عطفا على قوله جنس هذا المعد وضميره راجعا الى الجنس
في ضمنه سياق الاسناد يلزم على التقدير المعنى الاول كما اشار اليه قوله
ونحوه وسواء اريد منه العرض او النوع لشمول الجنس بالمعنى الاول

كلا

كلا منها ولو اراد من الجنس معنى المصطلح فلا وجه لاحتمال الارادة منه
لانه النوع اذ يكون معنى الكلام حينئذ لا يلزم الا ازليته الجنس وازليته النوع
ولا وجه لذكر الجنس لاستلزام قدم النوع قدم الجنس عند من فاهم
قال بقي ههنا الابحاث لعله اشارة الى ما في انية الزمان وكونه كما وكما بالذات
وكونه مقدار المتحرك قيل الزمان مقدار الحركة الفلك الاعظم وهو قول
ارسطو ومتابعيه واحتجوا بان الدليل دل على ان الزمان ما يقبل المساواة
والمفاوتة وكل ما هو قابل للمساواة والمفاوتة فهو كم فالزمان كم ولا يكون
الزمان كما منفصلا لانه لو كان الزمان كما منفصلا لانقسم الى ما لا ينقسم
لان الكم المنفصل عدد والعدد ينقسم الى الوحدات التي لا ينقسم لكن الزمان منقسم
الى ما ينقسم لان الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة القابلة لقسمة
الى غير النهاية فينقسم الى ما يقبل القسمة فيكون الزمان كما متصلا ويكون غير قار
الذات لان اجزاءه لا تجتمع في الوجود والا لكان الموجود اليوم موجودا في
زمن الطوفان وهو محال واذا كان اجزاؤه توجد على سبيل التقضي والتجدد فلا بد من مادة
بوجهين الاول ان كل ما كان كذلك فهو عرض والعرض لا بد له من مادة
ان كل ما كان على سبيل التقضي والتجدد يكون فيه حدوث شيء وتقضي
شيء اخر وكل حادث له مادة ولا يكون مادة المسافة لان المختلفين في
الزمان قد يتفقان في المسافة وبالعكس اي المتفقين في الزمان قد يختلفان
في المسافة فلو كان الزمان مقدارا للمسافة لما كان كذلك ولا يكون مادة الزمان
المتحرك لان المختلفين في الزمان قد يتفقان في المقدار وبالعكس ولا يكون مادة
~~المتحرك لان المختلفين في الزمان قد يتفقان في المقدار وبالعكس ولا يكون~~
مادة الزمان الهيئة القارة للمتحرك لان المتفقين في الزمان قد
يختلفان في مقدار الهيئة القارة وبالعكس ولان مقدار الهيئة يجب ان يكون
قارا فيكون الزمان مقدار الهيئة المتحرك وهي الحركة فالزمان مقدار الحركة وتلك الحركة

التم
مطابقا
القارة
القارة
غير قارة

التي يكون الزمان مقدارها مستديرة لان الحركة المستقيمة تنقطع لان الحركة
المستقيمة اما الى المركز او من المركز والاول ينقطع عند المركز والثاني عند المحيط
والزمان لا ينقطع لانه لو انقطع لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجتمع البعد
القبل معها وهذا انما يكون زمانيا فبعد عدم الزمان زمان فيكون عدمه بعد

وجوده هذا خلف فالحركة لا تنقطع فيكون الزمان مقدار حركة مستديرة وتلك الحركة يكون
اسرع الحركات لان الزمان مقدار لجميع سائر الحركات فيجب ان هذه الحركة التي هي اسرع
الحركات والحركة التي هي اسرع الحركات هي الحركة اليومية التي هي حركة الفلك الاعظم
فالزمان مقدار الفلك الاعظم واعلم ان مدار هذه الحجة على ان قبول المساواة
يقتضي الكمية وذلك لان اقتضاء قبول المساواة الكمية انما يثبت لو ثبت
قبول الزمان المساواة لذاته واما اذا كان قبول المساواة لا لذاته فلا يوجب
الكمية على ان الجوهر الفرد لما منع الوجود لم يلزم ان يكون الزمان كما متصلا لا
منفصلا وعلى ان يكون الزمان كما متصلا غير قار الذات يستلزم ان يكون له محل
اما لعرضيته واما لحدوثه المحوج الى المادة وعلى ان الزمان لا ينقطع كما اشير الى
هذه المقدمات فاذا انتفى الحجة انتهى انت خبير بان المقدمات هذه الحجة دعاوى
بلا دليل وفي شرح المقاصد يعني كون الزمان قابلا للمساواة والمفاوتة بان
زمان دورة من الفلك مساو لزمان دورة اخرى منه واقل من زمان دورتين و
واكثر من زمان نصف دورة انتهى وفي شرح المواقف ذكر بعد قوله سائر الحركات
في قوله لان الزمان يقدر به سائر الحركات المختلفة بالسرعة والبطوء فيقال
هذه الحركة ثلث ساعة وتلك في ساعتين وعلى هذا فيكون الزمان مقدارا
لاسرعها لان اسرع الحركات يكون مقدارها اي زمانها اقل فان قلة الزمان يعني
سرعة الحركة فح لا يمكن ان يقدر الحركات كلها لان الاكبر بحسب المقدار يقدر
بالاصغر فيقال هذا الفرسخ كذا ذراعا وهذا الرمح كذا ذراعا وهذا الذراع
كذا اصبعا فان الاصغر يعد الاكبر لاشتمال الاكبر على مثل الاصغر مع زيادة
والاكبر لا يعد الاصغر لاستحالة اشتماله على مثل الاكبر وقد علمت ان اسرع الحركات
الموجودة هي الحركة اليومية التي هي حركة الفلك الاعظم فالزمان مقدار الحركة
اليومية فيقدر به تلك الحركة اولا وبالذات وسائر الحركات ثانيا وبالعرض وهو غلط
انتهى قال الحكماء والآن فلتنعدم المقدمات بعضها على البعض لا بد من زمان او يعني ان

ذلك القول اشارة الى المنوع المذكورة لا الى منع استدعاء المقدمات الزمان والآن
فلتقدم المقدمات فذلك لا يكون قابلا للمنع والحق ان يمنع بانه يجوز ان يكون
تقدم المقدمات بعضها على بعض بالذات كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض ان تقول ان هذا المنع
مكابرة ومجادلة لا يخفى ان ورود المنع على ما سواه كان مسلما عنده وجعل
كلامه اشارة اليه لكن يمكن ان يكون لبعض ما سواه فرق بل المنع عنده
والجزم في كلامه ورود منع مقدمة من مقدمات دليلهم على ان المراد يرجع الى
منع مقدماته كلا او بعضا فلهذا ارجع اسناد الاسناد في اشارات الى منع مقدمات
دليله وهذا الكلام معقول موجه لكن مقدمة كون الزمان مقدارا للحركة لعمر ولكن
نسبتها البعض راجع الى منع مقدمات دليله فينبغي ان يتوجه الى منع مقدمة من مقدماته
الى ان ينتهي الى دعوى البداهة حتى يتوقف في بداهته قال الشارح ما لا بد منه في وجود
ممكن ما حال الاسناد في الشق الثاني المطلق وجود ممكن ما وهو المقيد بكونه وجوده حادثا في
الازل ايضا حاصله انه لا شك في وجود ممكن بل ممكنات فان كان جميع ما لا بد منه في وجود
ممكن ما في الازل كان وجود ذلك الممكن في الازل لامتناع تخلف المعلول عن العلة
الازلية فثبت ممكن قديم وهو المطلوب والا لم يكن جميع ما لا بد منه في وجوده في الازل
وح ذلك ان كان ممكن في الازل لكن المطلوب انه بطل ما ثبت للمطلوب او لم يكن
منبت للمطلوب بطل لزوم الترجيح بلا مرجح كما قرر في موضوع التفصيل وضبط الكلام
هو انه لان بناء الكلام على الامر الباطل على ما اختاره الخصم الفساد علم
ليت وضبط الكلام واهله والا لم يكن جميع ما لا بد منه في وجود ممكن في الممكنات
في الازل ولم يكن الصادق الازلي ولا شك في وجود الممكنات كما ثبت لها
فيكون كلها حادثة فاذا احدث ممكن ما فاما الى آخر الدليل المذكور اعلم ان كون
الممكن في الازل بدون علته التامة فيه احتمال لم يتعرض له المستدل اصلا
لاشتراكه مع الشق الاول في شق الشق الثاني في الترديد الاول في الاستحالة
لان كون الممكن حادثا قبل تمام علته مستلزما لتخلف المعلول عن المعلول
عن المعلول وكذا كون الممكن في الازل بدون تمام علته فيه ايضا تخلفها عنه ما كان عنه
للاشتراك حتى في الاستحالة بل لاستبعاد في الاستدلال لان معيار الازلية وجود
الممكن سواء ازليته علته التامة فاذا فرض انتفاؤه ما يلزم الحدوث فلا يتصور
مع انتفائها ازليته الوجود وتسقط من الكلام ان ما لا بد منه اعم من العلة الا انها
محال لا بد منه للمعلول وليس تعليله اصطلاحا فتحقق جميع ما لا بد منه في الازل يستلزم
تحقق العلة التامة فيه وعدم تحقق ذلك الجميع لا يمكن ان يكون بانتفائه وان مكان
لا ان امكان الممكن لو كان حادثا يكون في الازل كما قرر في محله فلا حاجة لم يكون ذلك
الاتصاف الا بانتفاء العلة التامة فتامل في المقام فانه حقيق بالتامل قال الشارح
ودعوى ان المقدمات اه قال الاستاذ الاستاذ في السير جواب عن سؤال مقدر حاصله
ان السند لا يتغير الدليل بوجهين وحاصل الجواب منع لزوم المتجه القديم
ومنع لزوم حادث حدث وانتشار المقولة من غير برهان الا ان المنع راجع الى مقدمات
الدليل خصوصا في النسخ المعدوم ذكر المقدمات فيه مثل الاول انتهى لم اعلم ان الغلط
في تغيير الدليل وهو ان لو فسق الكلام حتى يلزم السهو او السهو الذي المسلم ثبوت
المطلوب لكن نظر الى فرض عدم جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما في الازل يستلزم ان
لو ان السهو الغير المستحيل مع انه مثبت للمطلوب هو خلاف المفروض لانه علم ممكن
يستلزم تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده في الازل ويمكن ان يكون حاصل السؤال
المقدر ان يجوز السهو الغير المستحيل على تقدير حدوث جميع الممكنات وتحقق حادث
بسبب حدوث امر آخر وهو خلاف ذلك المفروض او ان ذلك المجوز مندرج
في الشق الاول وعلى كل من هذين الاحتمالين تم الملازمة في الشق الثاني في
يكون حاصل السؤال تحرير الدليل لا تغيره حتى يتوجه ان الجواب بتغيره لم يكن
جوابا في الحقيقة اذ للمانع ان يقول ان كلا منا في اختلال هذا الدليل لا في اختلال
مطلق الدليل ويعلم من هذين الاحتمالين كما في التقارب فتدبر قال الشارح والجواب
ان يكون وجود الممكن في الازل محالا اه انت تعلم ان بعد فرض كون جميع

جميع ما لا بد منه في وجوده في الازل لو لم يكن وجوده الازلي في الازل بان يكون
وجوده الازلي محالا اذ الممكن انما هو وجوده اللايزالي يلزم كون الحادث في الازل
وهو محال ووجه اللزوم هو امتناع تخلف المعلول عن علته التامة فبعد قبول تحقق جميع ما لا بد منه
في وجوده في الازل لا مجال لمنع امكان وجوده الازلي لان مطلق الوجود
بعد فرض جميع ما لا بد منه فيه في الازل يتحقق في ضمن الوجود الازلي اذ لو كان
في ضمن الوجود اللايزالي لكان محالا لزم كون الحادث في الازل وهو محال فلا
محالة يكون امكانه عبارة عن امكانه فيلزم تحققه في الازل فيثبت المط وايضا
تحقق الوجود اللايزالي في الازل دليل على لزوم تحقق الوجود الازلي في الازل
بتحقق جميع ما لا بد منه في مطلق وجود ممكن ما مع الاحاجة الى تجويز كون المستدل
مستدلا في وجوده اللايزالي كما جوزه السائل لا سعاد كما استفاد من قوله [illegible]
الا ان يقول كلاما مثاله اذ يثبت قدم ممكن ما على تقدير حمل الاستدلال في مطلق
الوجود كما حررنا لان النظر الى الوجود فيه هو مطلق الوجود لا الوجود
اللايزالي وكون المراد منه هو الوجود اللايزالي وكون الاستدلال قياسا
استثنائيا مما لا يذهب اليه الطبع السليم والذهن المستقيم كما لا يخفى على
من له ادنى فطانة ثم اعلم ان سداد الاستدلال يحتاج الى الزام امكان الحادث
في الازل الا ما يستلزم كون امكان الحادث في الازل بلزوم الانقلاب
من الوجوب والامتناع الذاتيين الى الامكان الذاتي لو لم يكن امكان الحادث
في الازل وفيه كلام سيجيء مفادا وما نظر الى ما قلنا يلزم على المجيب القول
بامكان الحادث في الازل من قوله بتحقق جميع ما لا بد منه لمطلق الوجود في
الازل وبامتناع الوجود الازلي فافهم ولا تغفل عن [illegible] احتمال كون
مراده من قوله فيلزم قدم الحادث فيلزم قدم ممكن ما والقول بالحدوث لهذا
الا قول الخصم كما قال لهذا الاحتمال في التتمة كما لم يلتفت اليه الطبع السليم
والحال انه يا أخي منشأ ان المؤثر للمستدل انه يستدل في وجوده الحادث ونوزع

ونقول قد يبقى سؤال استثنائيا كما قررنا والبطل فيه كون الحادث في الازل ثم لا يخفى
[illegible] اذا كان في علة الحادث فاذا فرض ان جميع ما لا بد منه في وجود الحادث
كان في الازل ولا شك ان امكانه يتحقق فيه يظهر ان هذا الفرض لا [illegible]
من جملة ما لا بد منه في وجوده فيلزم تحقق الحادث في الازل فيلزم قدم الحادث
فعلى هذا الاحاجة في القول بكون امكان الحادث في الازل الا ما [illegible]
والنظر في كلامه ان القول بكون امكانه في الازل يحتاج الى ما [illegible]
وليس كذلك لان فرض جميع ما لا بد منه في الازل يستلزم كونه في الازل وما قلنا
من لا حاجة الى تجويزه ذكرنا بهذه الاقوال لمناسبته والا فهي متعلقة بالاسئلة
المعتذرة بقوله لجواز ان يكون وجود الممكن في الازل محالا والقول
بانه تخلف المستحيل هو من نحو الارادة لا من ذات العلة التامة في اللازم
هو الثاني دون الاول انما الجواب الثاني ولعل الغرض من قول المجيب وان امكن
وجوده فيما لا يزال هو دفع توهم ان وجوده في الازل اذا كان محالا كيف
يتحقق ان هذا الشيء ممكن بل يصير ممتنعا وحاصل الدفع ان امكانه انما يكون
باعتبار الوجود اللايزالي وفي كون الممكن ممكنا يكفي امكان بعض
انحاء الوجود ولا خفاء ان الاختلاف في انحاء الوجود يوجب الامكان
وعدمه وان لم يكن مستحيلا في نفسه لكن الاشكال ههنا وهو تخلف المعلول
عن علته التامة من فرض جميع ما لا بد منه وجود المعلول المتحقق في ضمن الوجود
اللايزالي بعد القول بكون الوجود الازلي محالا فتغفل المجيب عن قبول
تحقق جميع ما لا بد منه وجود الممكن في الازل ويحتمل ان يكون بناء
جوابه على غفلته عن كون ما لا بد منه اعم من العلة التامة فعنده يكون فرض جميع
ما لا بد منه فيه هو فرض العلة التامة فيه والامكان ليس منه فلا يلزم خلاف
الغرض فان قيل ان معنى كلام المجيب ان الامكان اذ الكان امكان وجوده
اللايزالي فالعلة التامة لا تفيد الا الوجود الممكن فلا تفيد الوجود [illegible]

الازلية الا الوجود اللايزالي في وقت لان الممكن ليس الا ما هو منجب لخلف المعلول
عن العلة التامة ومع وجوب التخلف كيف يدعى امتناع التخلف فلا نسلم
تخلفه وان كان الاول لزم وجود الممكن في الازل كما هو الحال الاستاذ كلام
عدو وايضا الحال انه يظهر ضعفها مما قلنا وعلى ما قال الاستاذ في المعارضة
بقوله لجواز حيث قال ان امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة قد برهن في
موضعه ولعل مراده انه في ابطال الحادث ما يتعلق بالامور المتعاقبة الغير
المتناهية والكلام فيه انما يكون في مقام آخر ولو قيل ان المستحيل هو تخلف
عن تحقق الارادة لا عن ذات العلة التامة كي لا يبقى في الجواب السابق لنوالجواب
السابق وليس في الجواب الاول منه اثر وايماء اليه كيف ولو بني الجواب
الاول عليه فيتجه ان لجواز تحقق العلة التامة للوجود الازلي في الازل
مع عدم تحقق الوجود الازلي والا يبقى انه عين الجواب الثاني فلا فرق
بينهما فتدبر بيان استاد الاستاد ولا يخفى ان امتناع وجوده فيما لا يزال
لا يخفى ان معنى منع امكان وجوده في الازل ان هذا النحو من الوجود لم
يكن له امكان فيه وكذا الجواز منع امكان وجوده فيما لا يزال على تلك
الطريقة بان الزمان مثلا يمتنع له الوجود اللايزالي فيتجه ان يقال وجوده
اللايزالي غير ممكن في الازل الا ان يقال ان معنى امكان الوجود الازلي
في الازل ما ذكرت واما منع امكان الوجود اللايزالي فيه فبعد كون
الكلام والاستدلال في الوجود اللايزالي المتحقق فلا يتصور الا
بان يكون وجوده اللايزالي ممكنا فمنع كون امكانه في الازل
وهذا لا يصح للزوم الانقلاب ثم اعلم انا لو لم نقل بكون الوجوب
والامتناع في الازل بعد منع كون امكانه فيه لم يرد علينا انه يلزم
الخلو الذي هو صريح بديهة لان المسلم محالية خلو الشيء عن المفهومات الثلث
دائما لا في الجملة لان الواجب ما يأبى عن جميع انحاء العدم في جميع

في جميع الاوقات والممتنع ما يأبى عن جميع انحاء الوجود في جميع الاوقات ورفعهما يكون
الكلتين يعتبر في الممكن وهو يجامع اباء ممكن عن الوجود في وقت وعدم ابائه عنه في ذلك
النحو في وقت آخر فيكون الممكن ما يثبت له الامكان بالاطلاق العام فعلى هذا
لم يكن الخلو عنها الا الدوام الذي هو نقيض الاطلاق العام بعد انتفاء الوجوب
والامتناع ثم اعلم ان شارح حكمة العين قال في البحث المهتدي وان اريد
به الامكان الخاص الذي هو كيفية النسبة فيمكن اتصافه بالبسيط بعد وجوده
قال السيد الشريف قدس سره ولا يلزم امتناع قبل وجوده ولا وجوبه اذ لو كان
الاول لامتنع لحوق الوجود به وان كان الثاني يلزم ان يكون الواجب
معدوما انتهى كلام شيخ هو وجوب اعتبار الحيثية الاوقات في الواجب والممتنع
ايضا ولكن الاعتبار امر معقول والايراد عدم اباء الواجب عن العدم في
وقت وعدم اباء الممتنع عن الوجود في وقت وهو بين البطلان وبعد تجويز
استحالة عدم اتصاف الممكن بالامكان في بعض الاوقات بان المعتبر فيه هو
الاتصاف بالاطلاق العام وهو لم يثبت او بان المسلم استحالة الخلو دائما
لا في الجملة والاستدلال بما يستحيل الانقلاب على ازلية الامكان يحتاج الاستدلال
عليهما بكونه مقتضى الذات وكلام استاذ الاستاذ في الاول لا في الثاني وكلامنا
في كلامه مع ان نحو الاقتضاء يرفع ذلك فتأمل فيه ثم اعلم ان ما ذكره
في قوله فكونه غير ممكن في الازل خلاف المفروض انما يتم اذا كان الاستدلال
في الوجود الازلي فاذا بنى الكلام عليه يلزم خلاف المفروض ان لم نقل بكون
امكانه في الازل اذ العقول يتحقق جميع ما لا بد منه في وجوده الازلي
الذي يوصل فيه الامكان في الازل يستلزم امكانه في العقول بانه غير ممكن
خلاف المفروض واما الزام خلاف الفرض على المجيب على تقدير كون
الاستدلال في الوجود الازلي بان العقول بعلية التامة في الازل يستلزم
كونه ممكنا لان المستدعي للعلة التامة بل العلة لا يكون الا الامكان

بفرض ان له علة لتلزم فرض كونه معلولا او فرض كونه معلولا ليتلزم فرض كونه ممكنا
فالقول بانه يحتمل قول يخالف المفروض بل يلزم خلاف المفروض الآخر وهو عدم
ان له علة لان انتفاء اللازم ملزوم لانتفاء الملزوم بل يلزم خلاف
مفروض آخر ايضا وهو عدم كون المعلول معلولا وعلى ما قلنا لا يرد ما اورده بعض المحشين
من المنفصلين اللذين ذكرهما السيد الاستاذ بقوله لا يرد ان الامكان ماخوذ
اه وبقوله وكذا لا يرد ان الامكان حتى يصلح الا الجوابين اللذين ذكرهما
بخلاف ما ذكره انه فانهما يردان عليه فيحتاج في دفعهما الى الجوابين
اللذين ذكرهما السيد الاستاذ ولا يبعد ان يكون مراد المستدل من جميع
ما لا بد منه هو العلة التامة كما هو المتبادر من قول الاشياخ تخلف المعلول عن
العلة التامة والقول بانه قال به لا ندرة ان يمانع لجميع ما لا بد منه خلاف الظاهر
فانه تم **قال الشارح** وانت تعلم انه على فرض اه ومبنى هذا الجواب على بناء الكلام
عن الاستدلال على كون فيه عند المجيب لهذا الجواب مبنيا على كون الكلام
فيه في الوجود الازلي لكن قد عرفت ان المجيب عنه لم يفهم بناءه على كون
الوجود دائما ماخوذ فيه وجودا ازليا بل فهم الوجود فيه وجودا ازليا
ويغفل عن فرض جميع ما لا بد منه وجود الممكن في الازل كما عرفت ولا يبعد
ان يحمل انه قيد في الازل في كلام المجيب متعلقا بالوجود كما قال ما قال لكن قيد
جميع ما لا بد منه كما لا يخفى فتامل **قال السيد الاستاذ** اقول لا يرد ان
الامكان ماخوذ في جانب المعلول وبناء هذا الايراد على الترادف بين العلة
وما لا بد منه وعلى عدم كون الامكان في جملة العلة لانه ماخوذ في جانب العلة
فالقول بانه ان تساوى الوجود والعدم الا امكان مع فرض جميع ما لا بد منه في الازل
ليس خلاف المفروض حاصل قوله لان هذا التجرد اصطلاح في العلة وليس نظر
المستدل في الاصطلاح ان المراد ما هو الحق من المعنى الاصطلاحي وحاصل الاضراب
بقوله بل نقول ان ما لا بد منه اعم من العلة فالامكان مما لا بد منه وان لم يكن من

جملة العلة فعدم المعلول لعدم الامكان بعد فرض جميع ما لا بد منه في الازل يستلزم خلاف المفروض
لكون اللفظ في افادة الاعمية ان يقال بل ما لا بد منه اعم من العلة الا ان اشتهر او في الماء فقال
سواء كان بعد مجاذاة او قبلا او نقص لعل المراد من القبلية ههنا وكذا البعدية ليس هو القبلية
الزمانية والبعدية لان الامكان ازلي وليس شيء متقدما على الامكان بالزمان بل المراد
هو القبلية الذاتية والبعدية الذاتية والوجوب بالغير والتاثير الاكائنين من الامور
المتاخرة عن الامكان بالذات واما ما ادعى كونه متصلا بالذات فهو العقل من الفاعل
والشرط وغيرهما لكنه يرد عليه ان الامكان متقدم الذوات الممكنة وذاته يتقدم التعقل
تاما ومتعلقه متقدم الذوات في الامكان لسابق كون الامكان بالغير وكون الامكان بالغير
بلا فتامل **قال السيد الاستاذ** لان هذا التجرد اصطلاح في العلة التامة حاصله ان العلة
ما يحتاج اليه المعلول بعد الامكان هذا الشق بان المراد مما لا بد منه هو العلة بحسب الاصطلاح
لكن نظر المستدل ليس فيه وقوله بل نقول ان ما لا بد منه وجودا اه اه الشق بان
ما لا بد منه اعم من العلة بحسب الاصطلاح فبين كلاميه نوع تناف الا ان يقال بل للاضراب
او لبيان ان كلامه ليس في الاصطلاح فتامل فيه **قوله** هو نسبة بينها وبين الوجود
الخارجي قال في النسخ لا يتوهم ان تقييد الوجود ههنا بالخارجي ان اراد النسبة المتعلقة
ليس وجودا خارجيا بل هو ايضا وجود خارجي لكنه خاص وهو الوجود الخارجي
الثابت لذلك الموجود فالامكان نسبة بين الماهية ومفهوم الوجود مطلقا قال في اللامع
تارة عنهما ومفهوم الوجود اه بدون قيد الخارجي لانه ليس محط الفرق بل محط
الفرق هو العموم والخصوص وكونه مفهوما وما صدق عليه ذلك المفهوم انتهى
اعلم ان السيد الشريف قدس سره كما حقق هذا المبحث اثباتا بالعقل وحقق في حواشيه
على شرح حكمة العين في بحث الماهية وفي بحث الحدوث والقدم ايضا حيث قال
لنه فان قيل الامكان ليس صفة للذات من حيث هي بل بالقياس الى الوجود فمناه
عند اليقين قلت الامكان ليس بالقياس الى الوجود الممكن اي الحاصل له بل بالنسبة
الى مفهوم الوجود والعدم فلا يلزم تاخره عنهما انتهى وقال المولوي مير زاجان

نسخى ۲

والكلام ههنا مبني على الكلام الاول لانطباق الايراد عليهم قال السيد الاستاد ولا يلزم بجواز ان يكون المراد بالمناط
ما صدق وانحصر يعني لما جوز انحصار كون الوجود الازلي محالا او غير ممكن يلزم خلله القول بكونه
الامكان محالا بوجوده في وجوده اذ القول بعدم ذلك الوجود لعدم الامكان لا يسلم القول بكونه
محالا بوجوده لا يحق انه المسلم هو القول باستلزام عدم الامكان عدم الوجود وهو يستلزم كون الامكان
لازما للوجود لا كونه محالا بوجوده في الوجود الا ان لو حين الانتفاء كل شيء محالا بدونه
اولا وعلى الاول يلزم خلاف المفروض وعلى الثاني يلزم ان يتحقق جميع ما لا بد منه الشيء ولم
يتحقق ذلك الشيء انما المفروض ليس الا جميع ما لا بد منه في الازل وحكم كلامه يلزم خلاف وهو ليس
ما ذكره انه خلاف مفروضه كون الامكان محالا بدونه لوجوده يكون كون الامكان في الازل
ايضا خلاف المفروض وهو ما ذكر عائم غير الجيب قال السيد الاستاد ولا مجال الشيء منها لا يخفى
انه مبني على هذه الحاشية على كون الاستدلال في وجود الحادث وكذا الحاشية السابقة المصدرة
بقوله لجواز ان يكون وكذا الحاشية الاتية المصدرة بقوله لوجوده في الازل والمصدرة
بقوله لخلاف المفروض والمصدرة بقوله ان اريد والمصدرة بقوله فتوقف الكل في خارج
البعد لانهم قالوا في وجود ممكن ما وجود ذلك الممكن ولم يقولوا في وجود الحادث اي
الحدوث قالوا ان الحادث اذا حدث الخ ولم يتركوا قولهم فاذا حدث ممكن ما فرد
لا امكان الا لان حاصل قوله ان الحادث انه لم يكن جميع ما لا بد منه في وجود
حادث ما في الازل لم يكن السابق فاما ان يكون او عاما يذكر في التتمة متعلقا بالحاشية
المصدرة بقوله ان اريد فما في الحاشية مبني على تقدير كون الاستدلال في مطلق
الوجود فتنظم فيه هناك فان قيل ان عدم تحقق جميع ما لا بد منه في وجود حادث
ما في الازل لا يجامع عدم الحادث المخصوص فيحتاج الى قولهم اذا حدث ممكن ما بقي
ان الطلاع لعدان لا شك في وجود الحادث الخ بعد حفظ ان الاستدلال
لذا واختيار الشق الثاني لا مجال لشيء منهما بل على تقدير الاستدلال في مطلق
الوجود المطلق فهذا الجواب اختيار الشق الباطل المستدل لا بطلا حمل اليه
نعم يحتمل ان يكون بناء هذه الحاشية على كون الاستدلال في مطلق الوجود لا في

في خصوص وجود هذا المقام فيه من كلامه قدس سره من انقطاع الاستدلال الاشياء في كلامه قدس سره بقوله
ملنا الامكان ليس الا بالقياس الى وجود الممكن الحاصل لذاته الحاصل في نفس الامر بل الامكان
كيفية لنفس حصول الوجود للممكن ثبوته له وتحقيقه ان الامكان كيفية النسبة لا النسبة
العقلية المتحققة في الواقع مع قطع النظر عن حصول الوجود له في الواقع غاية الامر انه
يقدم نفس الحصول وتحقيقه في الذهن على الامكان لا تقدم تحققه في الواقع على الدرك
تقدم الامكان على حصول الوجود في الواقع فلا منافاة اذ لا كلام لنفسه يدل
على ان الوجود لو لم يحصل في الذهن لم يحصل الامكان فلم يكن ذلك الا محصلا لعدم تصور
الوجود الا بتصورها حكم سواء حصل فيه او لم يحصل فلا يخفى ان حصول الوجود في
الواقع ليس مصداقا لحصول في الذهن لان الوجود من المعقولات الثانوية فيمتنع ان يكون موجودا
في الخارج والمقرر بان حصوله في الذهن ان يكون بمحض اعتبار الذهن بخلاف كونه بحسب
نفس الامر في الذهن فانه لا يكون محض فرض العقل هو ان الامكان من الامور النفس الامرية
فكيف يصح ان يكون محتاجا الى الامر الذي يكون بمجرد اختراع الذهن كزوجية الخمسة وفردية
الاربعة لان ما هو بمجرد اختراعه لا اصل له لا يكون على الامر النفس الامري فيكون الثاني نافيا
في الاول بان المراد الحقيقي في الذهن هو الوجود العلمي والمنافي في العبارة
سهله فيجوز ان يكون متعلقا عاملا باعتبار الوجود العلمي للواجب بان يكون في علم
الواجب متعلقا للابد فيه دليل والوجه انه لو فرض عدم العلم به فلا افتقار به الى لازمه
عند عدم العلم به لقول حضرته فتفكر ويمكن دفع الايراد المذكور بقوله وكذا لا يرد
ان الامكان اختيار عقلا اه بان المستدل هو بهذا الاستدلال وهم الحكماء قالوا بانه
بان علة الاحتياج الى العلة الامكان وهو متقدم على الوجود بمراتب ثم قالوا ان الممكن محتاج
الى العلة في وجوده او عدمه فوجد فوق جميع ما لا بد منه في وجود المعلول في الازل ليستلزم
كون الحادث قديما فالقول بانه غير ممكن خلاف المفروض واما القول بان الامكان اعتبار عقلي
متأخر عن وجود الممكن بمرتبتين بانه كيفية نسبة الوجود الى الماهية والكيفية وكيفية النسبة
متأخرة عن النسبة وهي متأخرة عن الوجود فهي متأخرة عن الوجود فهذا الايراد في غيرهم فلعلهم في الطلاع

وجود الحادث بل يمكن ان يتوقف على كل من هذين الاحتمالين الذين ذكرهما المجيب خلاف المفروض لان المفروض
في الشق الثاني عدم تحقق ما لا بد منه في الازل والقول بتحققه خلاف المفروض وسنفصل
ذلك المفروض على تقدير الاستدلال في وجود الحادث واما على تقدير كون الاستدلال في
وجود الحادث واما على تقدير كون الاستدلال في الوجود الازلي واثبات الشق الاول
وابطال الشق الثاني بكلا شقيه فنقول حاصل هذا الجواب ان الشق الثاني
داير بين الاحتمالات الثلث لا بين الاحتمالين اللذين ذكرهما المستدل
والاحتمال الثالث هو كون العلة التامة للحادث في الازل ولا يلزم التخلف
المستحيل اذ المستحيل تخلف المعلول عن بجواز ارادة الفاعل المختار الذي ذات العلة
التامة وبناء هذا الجواب على مذهب المتكلمين او انه داير بين الاحتمالين
والاحتمال الاول وهو وجود الحادث بدون حدوث امر تشتمل على الاحتمالين
احدهما عدم تحقق علة التامة في الازل والثاني وجود علة التامة فيه لعل المجيب
حمل الوجود في الاستدلال على الوجود الازلي فيكون الشق الثاني عدم العلة
التامة للوجود الازلي في الازل فيندرج فيه احتمال كون العلة التامة
للوجود اللايزالي في الازل لكن التقرير للمستدل فله ان يقول كلامنا في
مطلق الوجود كما هو ظاهر العبارة مع ان القول بكون العلة التامة للوجود
اللايزالي في الازل ليس داخلا في الشق الثاني بل داخل في الشق الاول فاشتبه
الشق الاول بالشق الثاني ثم له ان يختار الشق الاول ولم يلزم تخلف المعلول عن العلة
التامة اذا كانت العلة التامة لوجود الحادث فلا يكون الكلام علة الحاصل ان ما ورد
في مقام الرد وهو الشق الاول فما لورود منه الشق الثاني اعلم ان العلامة التفتازاني
قال في شرح المقاصد في المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه الحادث لا يمكن ان يكون
قديما لجميع الحوادث لا في وقت اي وقت الحدوث ان الحاصل من جملة ما يتوقف عليه
وجود زيد لم يكن الموقوف قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه بل اختلف وان لم يكن
في جملتها كان حدوث زيد في ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح لجنس وجود الممكن في حيز

في حيز الى وجود ايات لانه لم يكن الايجاد وبعده لم يتحقق شي آخر يتوقف عليه الوجود فلزم
الوجود بلا ايجاد ولهذا اشتهر فيما بين المتكلمين ان يكون في جملة ما يتوقف عليه الوجود
الارادة التي من شانها الترجيح ووقت شاء الا انه يحتمل لورود الترديد المذكور
في ايضا لا يمكن ان يقال ان حاصله ان الوقت ليس من جملة ما يتوقف عليه الوجود
وحصوله مجانا من غير مرجح لجواز ان يتعلق الارادة الازلية في الازل بوجوده
فيما لا يزال لا يخفى ان المذكور بقوله ما يتوهم ان هو مذهب المتكلمين في ربط
الحادث بالقديم وهو المذكور في الشرح وحاصله ان تخلف المعلول عن ارادة الفاعل
المختار لا يخرج ذات العلة التامة فارادة الواجب تعلقت بوجود زيد فيما
لا يزال فيتوجه بهذا النحو فلان قيل ان ... انه لم يتحقق في الازل
فان تحقق فيما لا يزال فيتوجه فيلزم ان يتحقق بعض اجزاء العلة وهو التأثير
فيما لا يزال فلم يتحقق العلة التامة في الازل والمفروض انما تحقق في الازل وان
لم يتحقق فيه ايضا فيلزم ان يتحقق الوجود بدون الايجاد وهو محال ثم اعلم ان العلماء
العظام والحكماء ذوي الاحترام ... الوجود العلة التامة البسيط ما اورد عليهم
باب الامكان محال لا بد منه وجود الممكن فيلزم التركيب والشيخ اجاب عنه في حواشيه
على شرح التجريد بان المراد من العلة ما يحتاج اليه الممكن في وجوده فالاحتياج والامكان
والايجاد ونحوها مما هو متقدم اولا ومفروغ عنهما عند بيان الفعل فيتبادر الذهن من هذه
العبارة الى ما عدا هذه الاشياء فكانه قيل ما يحتاج اليه بعد ثبوت هذه الاشياء
وهذا المعنى مما يتسارع اليه الذهن انتهى بعض الوجوب والتأثير مما يادوق هي
ثم لا حاجة في دفع الاشكال بالوجوب ولزوم كونه جزء للعلة التامة ولزوم
تركيبها وبالتأثير الى جعل الوجوب بمعنى المعلوم وجه هذا الطريق مولانا
مير زاهد ... بان العلة ما يتوقف عليه تأثير
المؤثر وعلى اي حال الوجوب والتأثير لا يدخلان في العلة التامة
الوجوب ليس له تقدم على المعلول عند العلامة التفتازاني به في التلويح

ثم على ما نقلنا كون التأثير فيما لا يزال لا ينافي وجود العلة التامة في الأزل فتأمل فإن
المراد هو كون التأثير فيما لا يزال من قوله القدرة تؤثر على وفق الإرادة ولا خفاء
في أن التأثير مما لا بد منه في وجود المعلول فإذا كان فيما لا يزال فلم يكن جميع ما لا بد منه
في وجود الحادث في الأزل والحال أن حاصل الجواب السابق أن جميع ما لا بد منه
في وجود الحادث كان متحققا في الأزل ولم يتحقق الحادث في الأزل والمستحيل تخلف
المعلول عن تمام الإرادة وسلوك يلزم واللازم تخلف عن ذات العلة التامة وهو
غير مستحيل ولا يمكن أن يقال إن التأثير أيضا في الأزل إذ قد تبين أن الأثر
لم ينفك عن التأثير إلا أن يقال إن حاصل كلام الشارح في تحرير الجواب السابق أن التعلق
الأزلي من جملة ما لا بد منه في وجود الحادث وتتم العلة وتحققه في الأزلي يستلزم
تحقق علته التامة في الأزل واللازم ح تخلف المعلول عن ذاته لا عن تمام الإرادة
والمستحيل هو الثاني لا الأول وأما البعض الذي لا بد منه الذي هو لم يكن داخلا في
علته التامة وهو التأثير لم يتحقق في الأزل بل يتحقق فيما لا يزال وإليه أشار
بقوله والقدرة تؤثر على وفق الإرادة فانتفاء جميع ما لا بد منه في الوجود
الأزلي فيه باعتبار انتفاء علته التامة الذي يكون ما ينتفي الجزء فيه وهو
التعلق وأما انتفاء جميع ما لا بد منه في وجود الحادث فيه باعتبار أمر
لا يكون داخلا في علته التامة وهو التأثير لا أن علته التامة منتفية في الأزل
ثم حاصل كلامه في تحريره أن العلة التامة للوجود الأزلي لم يتحقق فيه أي المتحقق
فيه أي في الأزل هو العلة التامة للوجود اللايزالي وقد عرفت أن الظ
أن جميع ما لا بد منه في كلام المستدل يكون عبارة عن العلة التامة كما يدل عليه
قوله لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة فإذا كان منقوضا بامتناع تخلف
المعلول عن علته التامة في بطلان التالي بقوله فإن كان الأول لزم وجود
ذلك الحادث في الأزل فلا فائدة في جانب المقدم أخذ جميع ما لا بد منه
الأعم من العلة التامة فإذا حمل كلام المستدل على ما قلنا فينبغي أن يحمل

أن يحمل هذا الجواب الشارح على ما قلنا لا على كون ما لا بد منه أعم من العلة حتى يكون حاصله أن
العلة التامة للوجود الأزلي لم يتحقق في الأزل والمتحقق فيه هو العلة التامة للوجود
اللايزالي واللازم تخلف المعلول عن ذات العلة التامة لا عن تمامها الإرادة والمستحيل
هو الثاني دون الأول فإن نقل الكلام إلى التأثير الحادث حقق أنه أمر اعتباري
والتسلسل في الأمور الاعتبارية غير محال أو أنه تكوين في الحقيقة وقد تقرر أن تكوين
التكوين قديم فلا تسلسل ثم لا يخفى أن قوله أسند الاستناد لاحتمال الشيء منهما إلى قوله
لا يصح للقدح الظاهر منه أن شيئا من شقي الترديد الثاني لا يقبل المنع ونفي لا
باعتبار لزوم ما لزم ولا باعتبار بطلان اللازم بل الحكم أن يقال مع قطع النظر
عن عدم كونه قابلا للمنع أن حاصل جواب المجيب منع لزوم وجود الممكن بتحقق
العلة التامة في الأزل وهذا ليس شيئا من شقي الترديد الثاني فهذا منع مقدمة
لم يقل بها المستدل فيه فلا يصح جوابا عن الشق الثاني من الترديد الأول بل يمكن
أن يقال إن ظاهر كلام الاستناد دليل في ورود منع الشارح لأنه يفيد سلب
القدح مطلقا والقدح في الجملة كما وقع من الشارح ينافيه بل قوله القدح لجواز
الشارح لتسديد أن يقال مثل قوله القدح اه ما ذكرناه من قولنا إن حاصل جواب
المجيب في كلامه فتوضيح اضطراب ثم قوله لأنه يلزم سد باب إثبات الصانع
وللمانع أن لا يسلم استحالة السد بأنه يجوز كون الواجب موجودا بديهيا
بل يجوز أن يقول بكونه بديهيا كما قال الإمام الغزالي والإمام الرازي حيث
يقول الشارح في بحث النظر فقد ذهب بعض الأئمة كالإمام الغزالي والإمام الرازي
في بعض تصانيفه إن وجود الواجب بديهي فلا يحتاج إلى النظر انتهى فينبغي
أن يقال في بدل السد خلاف المفروض وهو عدم كون العالم علة لأن العالم
بما أنه لم يكن المعلول بدونه فإذا كان بدونه لم يكن العالم علة فلا يصح القول
بأنه لو علم لكنها لم يتحقق الممكن المعلول المتحقق بل يقال تخلف العالم عن المعلول كما هو
الظاهر مما ذكره المستدل بقوله فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته بل الأظهر تخلف

عين التكوين

العلة التامة عن المعلول وان كان تخلف العلة مطلقا عن المعلول مستحيلا لان علة الشي ما يكون
الشي ممتنعا لولاها فيكون المعلول بدون العلة يكون ممتنعا وتحقق المعلول مع كونه
تحققه ممتنعا محال والمراد في الممتنع هو الممتنع بالغير لا الممتنع بالذات لان ام(؟)
عند عدم العلة تحقق محال لا امكان فاذا عرفت ان كلام المستدل كالصريح في تخلف
العلة بل العلة التامة عن المعلول فينبغي ان يعرض لسداد الاستناد به كي تعرض بالسند
ولزوم الترجيح بلا مرجح فلو فقد فينبغي ان يقتصر على التخلف او ان لزم كل واحد
منهما ايضا كما لا يخفى على من له طبع سليم وذهن مستقيم نعم الحال ان القول بالسند
باب اثبات الصانع في هذا الشق اما باعتبار ان الحادث تحقق من غير اقتضاء
شي اصلا لا ذاته ولا غيره فيبقى ايضا ان القول بان له علة لكنها لم يتحقق
لتقتضي ان له مقتضيا لكنه لم يتحقق وتحقق المقتضى بدون المقتضي محال او باعتبار
ان ذاته تقتضي وجوده الحادث في اقتضائها فيبقى ايضا انه يلزم تخلف المقتضى
عن المقتضي التام وهو الذات في الازل لان ليس الممكنات ازلية وايضا يلزم
ان يكون مقتضي الوجود غير موجود في الممكن وهو باطل باتفاق المتكلمين
والحكماء وانما الخلاف بينهم في الواجب بانهم ذهبوا الى وجوب وجوده
عنه ايضا بخلاف المتكلمين فانهم جوزوا كون ذات الواجب من حيث
هي مقتضية لوجوده لكون بعض المحققين خالف الفريقين وجوز اقتضاء
ذات الممكن وجوده بشرط الحدوث مستندا الى ذات الممكن قال العلامة
الدواني فان القول بكون الذات مقتضية لوجود ما هو القول بالوجوب
الذاتي والقول بكون ذلك الشي واجبا ح لو قال اولا يكون ذلك
الشي مركبا لكان حديث التركيب راجعا الى الصفات لال
الاسناد الاستناد والكل موضوع ويحرزون عنه اي عن الترجيح بلا مرجح
او على كل واحد من الترجيح بلا مرجح وسد باب اثبات الصانع اعلم ان الترجيح
بلا مرجح هو وقوع احد المتساويين من غير سبب اي موجد وهو ممتنع

ممتنع بالاتفاق بين المتكلمين والحكماء واما الترجيح بلا مرجح بمعنى ايقاع احد
المتساويين من غير موجد ومرجح فهو بديهي البطلان كما قال العلامة التفتازاني
في التلويح واما الترجيح بلا مرجح بمعنى ايقاع احدهما من غير باعث اي من غير مرجح
وداع كالتصديق بالفائدة فانه غير ممتنع عند اكثر المتكلمين واما عند
الحكماء والمعتزلة فهو ممتنع ايضا ثم المراد من قوله والكل هو كل الحكماء والمعتزلة
وفي الترجيح هو الترجح ويحتمل ان يكون اللفظ هو الترجح والترجيح انما وقع سهوا
من قلم الناسخ او المراد من لفظ الكل والغرض منه انه بديهي البطلان بحيث
يحكم كل احد ببطلانه كما اشار اليه في التتمة حيث ليس المراد تجويز الكل بل
الغرض انه بديهي البطلان بحيث يحكم ببطلانه كل احد انتهى انت خبير بان
العبارة لو كانت الترجيح بلا مرجح من التفصيل لكل الترجيح بلا مرجح من التفصيل
والمجموع علم ظاهر با[illegible] ان الحكم ببطلانه كل احد كيف فان كثيرا من المتكلمين
ذهبوا الى جوازه وادعوا البداهة في المقدمة المتنازع فيها سيما اذا وقع
النزاع من طائفة عظيمة من العلماء غير مسموع ونسبة الخطا اليهم غير معقول
بل هذا جار في الاحتمال الاول والاحتمال الثاني والثالث لا يخفى بعده كما
لا يخفى ولا ينبغي ان يحمل كلامه على احدهما في دفع منع بداهة البطلان
امثلا بل قولنا او من الترجيح هو الترجح او لمسابقة باعتبار لازمه وهو كون المراد
من الكل هو كل الحكماء والمتكلمين والقول بان الترجيح بلا مرجح يؤدي
الى الترجح بلا مرجح كما صرح به السيد الشريف في بحث الامكان من شرح المواقف
بان الفاعل المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كان ارادته
لاحدهما مساوية لارادته الاخرى بالنظر الى ذاته توجه ان يقال لم اتصف
باحد الارادتين دون الاخرى فان استند ترجح هذه الارادة الى ارادة
اخرى نقل الكلام اليها ولزم التسلسل في الارادات وان لم يستند الى شي
فقد ترجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب فان قيل الارادة واحدة

لكن سيعد وتعلقها بجانب المرادات قلت فيلزم في الشق الثاني التعلقات الثلث كلها لا ينفع
لانه ايراد على المتكلمين حيث لم يقولوا باستحالة الترجيح بلا مرجح مع قبول
استحالة الترجح بلا مرجح ومراده قدس سره من الشق في التعلقات هو الشق الثاني المستحيل
لكون استحالته عنده قدس سره اما لاجل اي برهان التطبيق او للزوم الا
نحصار بين الحاصرين والشق الآخر تام لما سيذكره الشارح لا يخفى ان العلامة
التفتازاني قال في التلويح بكون الارادة مقتضية للترجيح لعل كلامه
نوع لا اندفع ما ذكره الاستاد قدس سره لكن يمكن فيه المناقشة بان ترجيح جانب
الوجود لو كان مقتضى الارادة فلم لا يجوز ان ترجيح جانب العدم ايضا مقتضى
القول بكون الفاعل مختارا لان معنى الاختيار هو صحة الفعل والترك
فاذا اقتضت الارادة ترجيح جانب الوجود فلا يصح له اختيار جانب العدم
فهو في الحقيقة ايجاب يسمى اختياريا فتامل في المقام فانه لائق بالتامل
ثم اعلم ان مما يؤيد عدم قولهم باستحالة الترجيح بلا مرجح ما ذكره المحقق الليثي
في حواشيه على شرح تلخيص المفتاح في قوله والمشهور ان من جملة مبادي الافعال
الاختيارية هو التصديق بالفايدة هذا عند الحكماء وعندنا لا يتوقف
اصلا على اعتقاد فايدة فان صدور الفعل الاختياري من الفاعل لا يفتقر
الى اعتقاد نفع بل للمختار ان يرجح اي طرف المكلف شاء بمجرد ارادته
وهذا ما قيل ان الترجيح مع عدم مرجح صحيح بل واقع وانما الممتنع الترجح بلا مرجح
والتحقيق في علم الكلام انتهى كلامه ثم لا يخفى ان الوجوب الذاتي هو الاقتضاء
التام للماهية وجودها فيجوز ان يقتضي ماهية الممكن وجوده بشرط ما عدم
اقتضاء غير تام فح يتحقق الترجيح منه من غير تحقق الوجوب الذاتي فحاصله
ان ماهية الممكن من حيث هي بشرط ما عدم يجوز ان يقتضي الوجود فلا يلزم
الترجيح بلا مرجح ولا الوجوب الذاتي حتى يلزم الانقلاب وما قال انقلاب

وهذا هو مسلم استحالته بكون كمعدوم الوجود مشروطا بالعدم الا مكنه […] هي و
ولحوق كونه مشروطا بالوجود غير مسلم كيف لا والاستاد في كلام الشريف قدس سره في حواشي شرح
حكمة العين في مبحث عينية الوجود لله تعالى احسن الكلام ان العدم […] حال لا بدان في الازل
لا نسلم ان لا يتحقق شيء من الاشياء في الازل فيجوز ان يكون بعض موجودا ويجوز
ان يكون ذلك البعض مرجحا ووجوب كونها العقل بالعدم مرجحا غير مسلم فاين حتى
يحصل لك جمع كلها قال الاستاد الاستاد ما زاله لا يصلح العدم […] برهان
برهان التطبيق مقدوح عند بعض حكماء الهند وغيره وبرهان الاستاد يبطل العدم جانب
العقلاء […] اي السلسلة […] اذا كانت مشروطا مثلا […] فيجوز
ان يحصل من هذا العمل نعم البرهان التطبيقي عندهم تام ان على ان برهان التطبيق يجوز
ان لا يكون داخلا في الادلة التي لا يصلح للقدح لوجه يحتاج الى بيان تلك الادلة
حتى ينظر في صحتها وفسادها فيدبر قال الاستاد الاستاد فيجعل الراجع الى ما ذكره الشارح
او لا الى […] ان المحشي سال لم على الشارح والبحث انما يكون متعلقا على المجيب بان
كلا مراجع الى كلامه فلا يكون جوابا اتم اللهم الا ان يقال ان معناه ان مع عدم
لزوم العدم […] بكلام المحشي وهو البعد بعيد لا يخفى على ما يذكره معتمدا الى انه
غير جوابه لانه في غير جوابه واما كون الغرض من هذا الكلام ايراد على الشارح اي
كلام المحشي فهو بعيد غاية البعد والضمير في قوله ولا يكون راجع الى كلام المحشي كما
هو الظاهر غاية الظهور وكذا العلاوة يدل على ما قلنا قال الشارح اذ من جملة تعلق
الارادة بوجوده في الازل اي تعلقها الازلي بوجوده الازلي ولم يتعلق الارادة
في الازل بوجوده الازلي بل تعلقت الارادة في الازل بوجوده اللايزالي في محل
كلام المحشي ان التعلق الازلي بالوجود الازلي مسلم بطلانه لكن لم يتحقق ولم يتحقق
الارادة به في الازل لتعلق الازلي بالوجوده اللايزالي لاستلزم بطلان الارادة
بحدوث الاولى بوجوده اللايزالي واللازم تخلف المعلول عن ذات العلة
التامة هو غير مستحيل […] تخلف عن الارادة وهو لم يلزم […] لم يحفظ لكون

التعلق مطلقا يستلزم لفعله وجوده او كون التعلق الازليا بالوجود الاتي في
على الاطلاق فيه حتى يرد ان ذلك انه يستلزم لفعله الوجود الاتي فيما او يستلزم لفعله الوجود
اللايزالي فلا يرد ما يرد على السابق الا انه ثانيا بقوله فان اراد انه علمه
جملة بالنسبة الى الكلام فيه بهذا اختيار الشق الاول لا الشق الثاني لانه لا يكون
مستدلا في وجوده حيث فلم يثبت انه جوابه باختيار الشق الثاني فالكلام سهل
لا يخلو ان يقول السائل ان حاصل الكلام وارد حين لكن قوله انه جواب الشق
الثاني في التنبيه وهو يتعلق لا يقول لم يكن ظاهر الاستدلال في الوجود الحادث
فلما وجد او ان جعلنا الوجود فيه على الوجود الحادث كما هو حيث لا علمت انه
جواب باختيار الشق الاول قوله اعلم ان الوجود في الموضعين قوله ان التعلق
المتعلق بوجوده اما ان يكون مستلزما لفعله وجوده اولا واما ان يكون العبارة عن
الوجود اللايزالي او عن مطلق الوجود وعلى الاول يكون احد الشقين الترديد
في قوله قلنا ان اريد انه مستلزم لفعله وجوده في الازل فانه يحصل الموصول له
ايضا وعلى الثاني تنصور الجواب بنحو اخر العلة ان المطلق لا يتحقق الا في
ضمن الوجود الازلي او الوجود اللايزالي وعلى الاول ممنوع فانه لم
يتحقق متعلق ولم يكن مستلزما له وعلى الثاني فعلمه انما العلة والارجاع الترديد
بالارادة انه يستلزم المستقر الى التعرض بالمطلق والوجود المستلزم يستلزم
الازلية كون المراد من الوجود في الموضع الاول هو الوجود اللايزالي باد
وفي الموضع الثاني هو المطلق لكن حمل الاستادرة لفعله لفظا ومعنى اما
لفظا فظاهر واما معنى فلانه لم يستفد من كلام المحشي خلقه التعلق الازلي بالو
جود اللايزالي بالنسبة الى مطلق الوجود حتى رد الكلام فيه والجواب انه
مستعد لنفسه كما لا يخفى على المتفطن قوله ولا يلزم منه ازلية كما يتوهم
من كون العلة التامة في الازل فلا يلزم قدم الحادث ولا عدم احتياجه
الى المرجح كما يتوهم من كون الوجود لا ازليا فلا يستقل الكلام فيه

قوله قال المحشي الاستاد لزم ان يوجد المراد على وفاق اه قال في التحرير حاصل ان ما هو
مراد لا يتخلف وعلى وفق هو ليس المراد بهذه الارادة او بارادة فيه اصلا الا اشتهر الا انت
خبير بان المراد لو كان بهذه الارادة لم يلزم البطلان ووقوع ما ليس بمراد اصلا لو
كانت الارادة مطلقة لم يلزم وقوع شيء بدون مطلق الارادة لان تعلقت
بوجوده اللايزالي كما قال المجيب بل بوجوده فيما لا يزال والحاصل انه ادعى
لزوم احد الامرين الذي لو تحقق في الجملة هذا الامر لمنع الملازمة ولو تحقق في ضمن
ذلك الامر لمنع بطلان التالي او بناء على قلنا في التعيين على عدم استلزام كون
التعلق الازلي محالا لا بد منه في تحقق سواه وكون الشيء مما لا بد منه لشيء لا يستلزم
كونه جزءا اخيرا للعلة التامة فتفكر والمراد بالارادة تعلقها اذ لا تعدد
في ذاتها بل في تعلقها قوله ولكن لم يتحقق في الازل لما بدا ان يقول الاشكال
المجيب بالجواب السابق هكذا انه يكون الجواب باختيار الشق الثاني وحاصل
قوله بل يتحقق الى اخر الحاصل انه يتحقق فيما لا يزال او لم يتحقق اصلا وعلى الاول
لزم التناقض وعلى الثاني يلزم عدم تحقق حادث اصلا بل يلزم ذلك او تحقق حادث
قبل تمام علته لا يحقق ان المستفاد من كلام الشارح في هذا الدرس ان قوله فوق
ان التعلق الازلي مستلزم لعله وجوده اللايزالي فيختار الشق الاول من الترديد السابق المستلزم
واللازم تخلف المعلول عن ذات العلة التامة وهو غير مستحيل انما المستحيل هو تخلف عن
تعلق الارادة وهو ما لم يلزم فعلم ان هذا المستفاد دان قيد فيما لا يزال قيد فيه اي في
الازلي في قوله لم يتعلق بوجوده فيه بل بوجوده فيما لا يزال يتعلقان بالوجود
لا بالتعلق فعلى هذا كيف يكون قوله في الازل في قوله اوجب تعلق تعلق الارادة
بوجوده في الازل قيد التعلق ويكون المراد في وجوده اللايزالي اذ في لم
يتعلق ولم يربط به ما هو المراد في قوله لم يتعلق بوجوده فيه بل بوجوده فيما
لا يزال فتدبر والمستفاد تقييد التعلق بقوله الازلي فيما بعد ان الترتيب
التعلق في هذا العقول محفوظ فعلى ما بينا لم يحمل كلام الشارح عدم تحقق

التعلق الازلي بوجوده اللايزالي ثم موجود لا في الازل فرضا ولا فيما لا يزال الاول
هو المفروض عند المجيب والثاني عبارة عن عدمه في الواقع لكن اللائق ان يقال
ولا فيما لا يزال فرضا عندنا لانه قائل بوجوده فيما لا يزال قال الاستاذ الامجاد
وهو عين المفروض قال البعض شركاء الاستاذ واما بالنظر الى قوله لم
يتحقق جميع ما لا بد منه في الازل فقط واما بالنظر الى قوله بل بوجوده فيما لا يزال
فلان القول بعدم تحقق وجود المعلول عند تحقق هذا التعلق الازلي لا يتصور
الا بان يكون المعلول محتاجا الى امر آخر سوى هذا التعلق والا يلزم التخلف فالقول
بالاحتياج بالنظر الى ذلك القول ايضا يصير عين المفروض انتهى كلامه لا يخفى
ان هذا القول لا يستلزم الاحتياج الى امر سواه ولهذا البسط القول بتحقق
جميع ما لا بد منه في وجود الحادث في الازل وكون الحادث فيما لا يزال
في القول في تحقيق الجواب وتبينه فتامل قال الاستاد لا في بيان
ما ذكره انه لقوله وهو خلاف المفروض على وجه لا يرد ما ذكره الاستاد
الاستاذ ان المفهوم من كلام المجيب ان عدم كون العلة التامة في
الازلي هو بسبب عدم تعلق الارادة في الازل فالتعلق جزء اخير للعلة
التامة فالقول بانه غير متم خلاف المفروض انتهى انت خبير بان هذا
الكلام مبني على دلالة القول بعدم جميع ما لا بد منه في الوجود الازلي في
الازلي بعدم التعلق على انه متمم وعلى دلالة القول بانه متمم لعلة الوجود الازلي على
انه متمم لعلة مطلق الوجود والعلة الوجود اللايزالي ايضا لان ترديد المورد في
متمم هذا او متمم ذلك لا انه متمم الازلي كما لا يخفى وللخصم المجادل في المبني عليه
الاول والثاني مجال المناقشة ولحفظ الاستدلال في الوجود اللايزالي ولحفظ
المبني عليه الثاني يمكن ان يقال انه يلزم خلاف المفروض لان فرض كون التعلق
الازلي متمما لعلة الوجود اللايزالي يستلزم فرض علية
التامة في الازل ثم اعلم ان قوله بانه عين المفروض اما

اما ان يكون بحفظ الاستدلال في مطلق الوجود والوجود اللايزالي او بحفظ الاستدلال في
الوجود الازلي كما هو مرضيه فوله نعم لو قال او نوقد التالث والعطف من قوله القول لما سقط
قوله وهو خلاف فالاكتفاء بما في المقدمة حتى يحصل التقرير الثالث للدليل واعادة
لبدل تلك الاعادة على ان منشاء في وقع منه من كثر التعب اذ لو لم يعطى لعطف لم يمنع
ان يجوز الدفع حتى لا انه يدعي الدفع بهذا الطريق وان لم يتم ولا شك ان هذا الدفع
ثم اذا قرر الاستدلال في الوجود اللايزالي لا غيره فحاصل هذا الفصل انه
في كلامه على تقرير الاستدلال في الوجود اللايزالي لا يحتاج الى احتياج المعلول الى
امر سواه هذا التعلق لا يكفيه الا على تقدير كون الامر حادثا والا يلزم التخلف عن
العلة التامة ما ذكان كذلك فلا يحتاج في ان الجواب الذي فيه من الاستدلال هو الجواب
باعتبار الشق الاول من الترديد الثاني وهو حدوثه بدون حدوث امر المفروض هو
حدوثه بدون حدوثه فالاحتياج الى حدوث امر خلاف المفروض ومن يعطي لعطفه
لم يحمل خلاف المفروض على خلاف المذكور والاستاذ الاستاذ ظن ان مراد الشارح
من المفروض عدم كون جميع ما لا بد منه في الوجود حادثا ثم اعلم ان الا كتفاء بما في
المقدمة ما يكون تقرير الدليل ثالثا واعادة لو كان لنقل الكلام الى امر الا سوى
هذا التعلق عبارة عن ذلك الامر اما ان يوجد حين وجود المعلول او يوجد على التقدير
يلزم وجود المعلول بتمام التعلق على الاول لجميع ما لا بد منه في وجوده الى آخر العود
الاول اما لو كان العبارة على انه وان وجد ذلك الامر حين وجود المعلول فاما ان يكون
التعلق الازلي متمما لعلة وجوده والا فلا يحصل لكون الحادث اذ حدث المعلول بدون
حدوث شيء احد شقي الترديد الثاني وهو لم يذكر ح والاستاد الاستاذ ذكر كلاما في الني
لا حتى لعين من النقل الكلي في الشق الثاني واما الاستاذ فقد من نقل الكلام بان جميع
ما لا بد منه في التحقيق هذا الامر لو كان ازليا لكان هذا الامر ازليا فتمت العلة
التامة لوجوده المكمل في الازل فيكون وجوده في الازل ولو لم يكن ازليا تحدث
هذا الامر اما ان يكون من غير حدوث امر الى امر آخر التسلسل انتهى كلامه يحتمل الاحتمال

الثاني مما ذكره الاستاذ الاستاد على ما فصلنا الاستاذ في تصحيح الامر الاعادة
نظرا الى هذا الاحتمال فسائل يحدث ان قبل الترديد في تسمية التعلق الازلي ما لعدم
الا وجود ذلك الامر هو خلاصة الترديد الدليل التي طرحنا الاستاذ الى القول بان
متمم العلة وجودي حادث في الشق الاول بقوله اما ان يكون متمم العلة وجوده
قال الاستاذ الاستاذ لكان له وجه قال في الشيء اشارة الى ضعفه وجانبه كان
الاولى على المستدل ان يتوجه صريحا الى خصوص الترديد لكنه وطئا ما بالاثبات
او ما لا يدعوه الضرورة فيه عدم الاكتفاء بالتوجه الضمني لان الاعادة ليست
من الطرق المعهودة في آداب البحث انما المعهود هو التوجه بخصوص كل [illegible]
الاولى بعد تحقيقها مما ذكره في كونه اشارة الى ضعف نظر مما ذكر الامام التفتازاني كيف
والحال انه لو كان مشيرا الى وجه الضعف لكان مشيرا الى الاجل كونه تاليا
للقول الضعيف فلزم ان يكون مشيرا الى ضعف القول بجميع خلاف ما عرفت على
تقدير كونه متمما للعلة بوجوده لكن الاضعف [illegible] وانت لم يحصل به نعم من تأمل في طريقة
الاكتفاء فهم ضعفه ووجه ضعفه لكن الكلام في كون هذا اشارة الى التكلم السائل
[illegible] كما عرفت قال البحث في الجواب الثاني على الاستدلال
ما حصله حاصله انه جواب باختيار الشق الثاني من الترديد الثاني الا باختيار
الشق الاول من الترديد الثاني كما فهمه السائل بان يكون المراد من التعلق الوجود
اللايزالي وهو التعلق الحادث فيكون تحقق الوجود اللايزالي في [illegible] مع
حدوث امره هو التعلق فان تعلق الكلام الى حدوث التعلق [illegible]
السائل في التعلق وهو [illegible] غير مستحيل العدم وجوده فتح لا يرد ان التعلق
الازلي بوجوده انما ان يكون متمما لعلة وجوده آه كذا الايراد ما ذكره
بعض الناظرين ومراده من البعض الناظرين هو الاستاذ الاستاذ وانت
خبير بان محل الجواب الثاني المعترض في جوابه بخصوص انتفاء جميع ما لا بد منه
في الوجود الازلي حيث قال بعد قوله هو انه لم يكن جميع ما لا بد منه في وجوده

في وجوده متحققا في الازل اذ من جملته تعلق الارادة في الازل ولم يتعلق الا في
بوجوده فيه بل بوجوده فيما لا يزال من الاوقات الآتية فلو كان مراده اختيار
الشق الثاني من الترديد الثاني فينبغي ان يتعرض بعدم جميع ما لا بد منه في وجوده
اللايزالي في الازل والاقل منه ان يتعرض على [illegible] لانه سكت عنه [illegible]
ليس من حدوث التعلق في كلام المحقق [illegible] وكذا ليس من [illegible]
في التعلقات اخر في كلامه [illegible]
[illegible]
[illegible]
المستحيل [illegible] العلة التامة وهو حال
الحوادث [illegible] في كلامه في الوجه [illegible] الاستدلال ان
في الامور المتعاقبة مستحيل بالبرهان [illegible]
الحوادث [illegible] الامر الحادث
[illegible] الوجود [illegible] مستحيلا
[illegible]
المستلزم [illegible]
[illegible]
الجليلة [illegible] ان صدور حادث [illegible]
[illegible] العدم الا بعد [illegible]
[illegible] العدم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] العدم [illegible]

بتجدد الخ فينتقل الكلام الى ذلك المتجدد وجدده او ينتهي الى انضمام الازلي او عدم
الحوادث او على احد الوجهين او احدهما مع انضمام متجدد هو ثالث وحادث الحوادث
الى ان عدمه يستلزم خلاف المفروض فيتعين ان يكون الحكم في المتجدد والثاني
احد العاملين مع المتجدد الثالث او الى ان الحوادث فيكون الكلام الى
ذلك المتجدد وانا نقول بتحرر ذلك الى ان الحوادث وعلى هذا التعاقب الغير المتناهي ...
من ذلك ترتيب المتجدد متناهية سوف الملاحق منهما على سابقها ولكن هذا
السابق لان كل الوسائط الغير المتناهية من الصعاب العرد في لا وجود المكون في
العدم يجوز ان يكون متحددا مع جواز كونهما باسرها ولو جاز كونهما
بعضها دخولها وبعضها ... مما ... فدفع التدافع من كلامه اما
بانه هو كلامه في الرسالة على الهندسة الحكمة وان التزام علمهم متحقق على ما ورا النهر
حيث ارسل الكتاب الرسالة الى الملك العلي فقد رد احل العصر **قال الاستاذ الاستاذ**
فالوجه في اسقاط ... ان العمق الى ان هذا الجواب باختيار الشق الاول
المستدل الاول ... فيها ذكره الشيخ ... ان التعلق لو اسقط منه بل من
الشق الثاني المذكور فيه ... جواز ان يجعل بل يكون ... جعل كلا ذكره
في الحاشية المصدرة بقوله لنا ثم انه باختيار الشق الثاني وجوابا ... فيه دفع
به جواب قوله يرد وهو الشق الثاني المذكور في قوله فلنا انا نجيب باختيار الشق الاول
لطرا لان كون الاستدلال في الوجود اللايزالي لا الثاني كما يظهر ان الحاد في
الحاشية ... في الحاشية المصدرة بقوله لنا لجواز ان يكون وجود المكمكن اه
قال الشيخ وانه متمم لعلة وجوده فيما لا يزال جوله فيما لا يزال متعلق بالوجود
كما هو الظاهر والمصدر ... قوله انه ليس كذلك ... الشق الاول ... الظاهر هو
هو الظاهر من قوله ... كان ... بالوجود او ... لا نقول انه متمم
كما توهم ... **قال الشيخ** ... على اطلاق الوجود ... ان كلا
متمم لعلة وجوده من غير تقييده باللايزال وان ... لانا نقول العقد ... في الوجود

في الوجود اللايزالي وقوله فيعنت الانه ليس كذلك كما قررنا اولا وقوله لا حاجة
الى ام الخ اذ بعد فرض كونه متمما لا حاجة الى سلب هذا الاحتمال كما لا يخفى لانه
يلزم في القول بانه غير متمم في الكلام على تقدير كونه متمما وكونه متعلقا بالشق الاول
بعيد بل يوهم الاحتمال المذكور على تقدير الشق الثاني والبين انه ليس فيه وقد مر
وجهه في اخر الحاشية المصدرة بقوله قال الشارح لجملته يتعلق الارادة بوجوده
الازلي **قال الاستاذ الاستاذ** الخ اي الجواب يرجع الى الاختيار الشق الاول
من الترديد فالقول بانه جواب باختيار الشق الثاني الاستبعاد وعدم الاطلاع
على ما فيه كلام المستدل في وجود الحادث فهذا الجواب وان كان في نفسه
جوابا حقا لكن الخصم قد اخطأ في كونه جوابا باختيار الشق الثاني وحاصل رده ان الجواب
باختيار الشق الاول كما سبق منه في الحاشية المصدرة بقوله لجواز ان يكون
وجود الممكن في الازل محالا لانه لم يتم ذلك الجواب في نفسه ولم يصلح جوابا عنه **قوله**
لان الترديد كان في الوجود الذي كان للحادث انت خبير بان مبنى هذا الكلام على ان
تقرير الاستدلال في وجود الحادث لا على انه يجوز ان يكون في مطلق الوجود
كما افاده الشارح لان مصداق مطلق الوجود في الشق الاول على تقدير
الاستدلال هو الوجود الازلي ويصير الكلام في الشق الثاني في الوجود الحادث
فرق الترديد بين هذين الشقين بكون المراد بالوجود هو مطلق الوجود لا
الوجود الحادث وقد عرفت ان الشارح قال ان اراد انه متمم لعلة وجوده في
الازل فنختار انه ليس كذلك وان اراد انه متمم لعلة وجوده فيما لا يزال فنختار
انه كذلك ولا خفاء في ان مراده ان الكلام في الشق الثاني ليس في الوجود الازلي
بل كان في الوجود اللايزالي ولا يحتمل هذا الكلام ان يكون في مطلق الوجود
ثم اعلم ان الشارح حمل الوجود في الاستدلال على الوجود الازلي فاجاب عن الجواب الاول
بان القول بعدم امكان وجود الازلي بعد اختيار الشق الاول خلاف المفروض واما
الجواب باختيار الشق الثاني فتمام لان عدم جميع ما لا بد منه في الوجود الازلي في الازل

بجميع كون جميع ما لا بد منه في الوجود اللايزالي في الازل واللازم في اختيار تخلف المعلول
عن ذات العلة التامة وهو غير مستحيل والمستحيل هو تخلف المعلول عن الارادة الفاعل المختار
وهو لم يلزم وقد عرفت ان في الاستدلال في مطلق الوجود دوالحال ان التقرير للمستدل
فلا انه تقرير الاستدلال فيه وقد عرفت ايضا انه لم يتوجه الجواب الاول والجواب
الثاني ثم يمكن تقرير الجواب الثاني باختيار الشق الاول بان جميع ما لا بد منه مطلق
الوجود كان في الازل ولا يلزم تحقق الوجود في الازل لجواز ان يكون الوجود
الازلي محالا اي يكون جميع ما لا بد منه مطلق الوجود في الازل جميع ما لا بد منه
الوجود اللايزالي في الازل فاللازم تخلف المعلول عن ذات العلة التامة وهو
غير مستحيل والمستحيل تخلفه عن الارادة وهو لم يلزم وايضا قد عرفت ان حاصل
الجواب الثاني عند التحقيق ان العلة التامة للوجود اللايزالي في الازل او تخلف
عنها غير مستحيل وان بعض ما لا بد منه في الوجود اللايزالي وهو التأثير لم يتحقق
في الازل بل يتحقق فيما لا يزال وهو ليس داخلا في علته التامة فمع هذا لا يكون
جميع ما لا بد منه في الوجود اللايزالي في الازل وان كانت علته التامة في الازل
فلا يتجه الجواب باختيار الشق الثاني الى الجواب باختيار الشق الاول حتى
يرد انه جواب باختيار الشق الاول وانت قلت انه جواب باختيار الشق
الثاني ثم اعلم ان السيد الاستاذ قال في التتمة قوله الجواب الجواب اه قال بعض
في نسخة الكبرى قيل لا يذهب انه الجواب الجواب اه وانت خبير بان الترديد في استدلال
الفلاسفة كان في وجود الممكن مع القطع عن كونه قديما او حادثا ولذا امكنهم الترديد في كون جميع
ما لا بد منه في وجوده حاصلا في الازل او لا مع اشتمالهم على جواز تخلف المعلول عن علته التامة مطلقا
انتهى العبارة ولا يخفى انه لو كان الترديد في الوجود المطلق ايضا يصح اختيار الشق
الاول من الترديد ومنع لزوم استحالة تخلف المعلول عن علته التامة اذا المقصود هو
ان الممكنات كلها حادثة فالمطلق ايضا لم يتحقق في الازل
وقد تحقق ثانيا في ضمن الخاص انتهى ما تعلق الغرض بنقله انتهى

انت خبير بان مراده ليس ما فسره الشيخ هو مولانا حسن الحلبي او مراده من قوله وانت خبير
بان الترديد في استدلال الفلاسفة كان في وجود الممكن مع القطع عن كونه قديما
او حادثا ان المراد من الوجود في الاستدلال هو مطلق الوجود فعلى تقدير الشق
الاول يلزم سواء المطلق الاشكال في الاستدلال فلما شاء المستشنع بيانا ان الممكن ما قدم
والاذ الكل جميع الممكنات حادث فاه كما انه استناد الاستاد مقوله المقصود ان الممكنات
كلها حادثة غير مسلم عنده اذ مبناه على ان الاستدلال في الوجود اللايزالي وكيف
يحمل كلامه على ما فهمه الاستاد الاستاد مع قوله في تقرير الاستدلال في مطلق الوجود
اذ التعرض يصح لغو والحق في جواب الحلبي انه اذا كان في مطلق الوجود لم يرد
الجواب الثاني قال الشارح وقد يقال ان الازل فوق الزمان اي سابق على الزمان
بمعنى لا يجامع السابق اللاحق كتقدم عدم الزمان على وجوده ومعنى كون الشيء ازليا
ان يكون سابقا على الزمان لان الازلي هو الموجود في الازل لان لسبة الشيء
الى الظرف تفيد كونه مظروفه كما يقال هذا الشيء زماني اي موجود فيه فكما ان الازل
كان سابقا على الزمان يكون الموجود فيه ايضا سابقا عليه فمن كون هذا معناه
مسامحة كما لا يخفى ثم اذا عرفت هذا فاعلم ان الواجب تعالى كما كان متعاليا عن
الزمان لا يوصف بكونه في الزمان كما لا يوصف بكونه في المكان يعني انه تعالى
عند لا حيزه انه لا يوصف بكونه في الزمان ولا يكون مظروفا فالزمان لا حيزه
وفرق بين كون الشيء في الزمان ومظروفه وبين كونه مقارنا للزمان او حركة
الفلك مقارنة له وليست مظروفه فالمسلم في الواجب هو المقارنة لا المظروفية
فالشيء غيره في الازل لان الموجود فيه لا يكون الا متعاليا عنه والمتعالي
عنه لا يكون الا الواجب تعالى فثبت ان الزمان حادث لكون الازل فوق
الزمان وغيره حادث لعدم فيه بل هو موجود في الزمان بل لا يوجد
الا فيه وهو حادث قبل حدوث جميع الممكنات وانما يوجد على
حسب ما تعلقت به الارادة الازلية في تخصيصها باوقاتها المقارنة

الى وجه ابطال الحوادث التي هي غير الزمان بالقديم عند المتكلمين والزمان من جملة الممكنات
وقد تعلقت الارادة بوجوده المتناهي اشارة الى وجه ابطاله اذ لا يصح ان
يق انها تعلقت به بحسب تخصيصه بوقت من الزمانيات اذ لا وقت له وليس
الله تعالى متقدما عليه بالزمان اذ الواجب تعالى ليس بزماني حتى يق انه متقدم على
غيره بالزمان لعله دفع شبهة وهي ان الواجب متقدم على الحوادث بالزمان
فيلزم قدم الزمان وان الزمان اذا كان حادثا يلزم تقدم الزمان على نفسه لان
الواجب متقدم على كل حادث بالزمان والمعقول المنقول استدلال من جانب
المتكلمين على حدوث جميع الممكنات ولعل الوجه في نقله ههنا اما اظهار كونه معارضة
في مقابلة الحكماء واظهار الكلام الذي جرى فيه بحثا وجوابا او ذلك لاظهار اتحاد مع
افادة ان الجواب الذي في استدلال الحكيم فلا فغره هو هذا الدليل او هذا فقط
او اظهار ما اورده اشتمل على الجواب الاول لقوله وانت تعلم ان اختصاص اه وفي
دفع الجواب الثاني لقوله قلت وانت تعلم اه وقوله فان قيل الاشبه اه اما ايراد على
الجواب الثاني بلزوم ثبوت المطرح او باسقاطه باستلزام الجزء وهو اسم او كون
الحادث قديما او على الاستدلال لقوله قد يق اه نقضا اجماليا باجزائه منه ان
لا يوجد الحوادث اليومية التي لا شك في تحققها اذ لو وجدت لزم اما قدمها وهو خلاف
مذهبهم بل خلاف الواقع او لزوم التسلسل وهو باطل ايضا ويحتمل ان يكون معارضة بان
ممكنا ما لا يخ من ان يكون تعلق الارادة به قديما او حادثا والثاني باطل للزوم التسلسل
المستحيل فتعين الاول لكن يرد عليه النقض الاجمالي بان هذا الدليل يقتضي ان
لا يوجد شيء من الحوادث او يوجد لكنه قديم او ايراد على بيان وجه ابطال الحوادث
بالقديم وان البعد هو الابعد والاقرب هو الاقرب بل هو القول المذكور الذي
لا يهو الا الله اعلم باسرار العباد قال المحشي العلامة مولانا حسين الخلخالي ما قالت
الجواب الثالث المبني على جواز تخلف المعلول عن ذات علته التامة في صورة الاختيار على الوجه الذي
قرر غير جار في الزمان ضرورة امتناع كون الزمان واقعا في وقت من الاوقات اذ لا يتصور على ونحوه ان

فنقد

فنقد وذلك لبعض المقدمات ثم صرح بالحق بقوله الزمان من جملة الممكنات اه هذا الكلام لا يخفى
ان هذا الايخ عن ضعف لان اوائل الكلام والاقل على ذلك لكن الاولى ان في قوله فكذا
بهمنا اه وقوله والحاصل اه يدل على الحسب لنا على ابطال جميع الحوادث سوى الزمان وغيره
او في هذين القولين على تحصيل الوقت لكل الحوادث وللمتكلم ولا ابعد ان يكون الغرض
هو التعميم والتعميم في افادة ابطال الزمان بالقديم لا احتياج الى تمهيد المقدمات
المذكورة بل يكفي ان يق اما ابطال الزمان بالقديم فهو بتعلق الارادة بوجوده
المتناهي ثم اعلم ان المشهور والمستفاد من قوله فقد يق ان الازلي اه ان ربط الحوادث
بالقديم عند المتكلمين انما يكون بواسطة التعلق الازلي للواجب وعند الحكماء بواسطة
الامور المتسلسلة المتعاقبة لكن المستفاد من كلام المولوي ميرزا جان الشيرازي
في حاشية التجريد ان يكون ما به الربط عند المتكلمين هو التعلقات الغير المتناهية
الحادثة حيث قال بعد قوله لعدم جريان برهان التطبيق في التسع في الامور التي
لا تجتمع ان الحق هو هذا اذ لا تخلص في نقصان الحوادث عن القديم عن العود
بالتسع على سبيل التعاقب دفعا للزوم التخلف عن السبب التام وذكره قدس
سره الشريف انه لا بد من التزام التسع على سبيل التعاقب وعند الحكماء ذلك
في الحركات والاوضاع الفلكية وعند اهل الحق هو ذلك في تعلقات الارادة
ويلزم المتكلمين القول بتحقق التسع على سبيل التعاقب مع انه خلاف مذهبهم
بكذا السبق تحقيق المقام ذلك من فضل الله تعالى نوله من قرات الى ان التسع يصح ان مذهبهم
ان التسع في الامور المتعاقبة غير مستحيل لعدم جريان برهان التطبيق فيه وقد عرفت
انهم قالوا ان الربط بالتعلق الازلي ولو سلم ذلك فيمكن انهم شرطوا في الاستحالة
الوجود الخارجي والتعلقات ليست من الموجودات الخارجية فان انت زاهيا دان
ان لا يدخل تحت ظرف الزمان وغيره ومعنى كون الشيء داخلا تحت ظرف
ان يكون متغيرا حالا او ذاتا حاليا لغيره وكون الشيء غير داخل ان لا يكون
كذلك وان كان وجوده مقارنا بوجوده ثم قوله والكلام في العقلية والبعد

الزمانيتين والواو للحال وهذا الكلام اشارة الى وجه آخر لعدم كون هذا المعنى مرادا
ههنا كما ان قوله وظاهر ان المراد اه وجه له ثم قوله فان المعارضة لا خصوصية لها
في كونها جوابا بالدليل دون دليل يمكن ان يقال عند كثير من العلماء العظام
كصاحب المواقف ان المعارضة في مقابلة الدليل لا في مقابلة المدعى كما صرح به في متن
الاداب حيث قال فمنع او نقض او عورض بارجاع الضمير الى الدليل فيستفاد منه
ان المستدل اذا استدل بدليل فيصح ان يعارض في مقابلته بدليل سيما قطع النظر
عن ان يكون دليل آخر اولا فقط ما ذكره الاستاد انما يوافق ما هو المشهور من ان
المعارضة لا يعارض لكن المحقق الحنفي قال في شرح الاداب العضدية ان ما قيل من
ان المعارضة لا يعارض غير معتد به ووجه ان الدليل الثاني يجوز ان يكون اقوى من الدليل
الاول ويقبل الخصم مقتضاه من تقييد او يكون ضم الدليل الآخر الى الدليل الاول سببا
لقبوله تقييد فقط هذا اذا لم يكن دليل الخصم مما ينافي الآخر او مجموع الدليلين والا ان كان
مما ينافي للدليل الاول وقد عرفت ان معنى المعارضة هو المقابلة على سبيل الممانعة كما صرح به
المحقق الحنفي في شرح الاداب وهو ايضا يؤيد انها في مقابلة الدليل وان قيل ان المستدل
اذا استدل بدليلين يكون احدهما ظنيا والآخر يقينيا واورد المعارض دليلا ظنيا
يكون له خصوصية في كونه جوابا ومعارضة للدليل الظني والاصح ان اليقيني به في
مقابلة الدليل القطعي كما قال العلامة التفتازاني في شرحه للعقائد النسفية في بيان
وجود الجنة الآن فان عورض بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة الآية قلنا يحتمل
الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم عليه السلام يبقى سالما عن المعارضة انتهى ووجه
تقابلهما ان الظنية تعارض بعضها البعض الآخر هكذا وجه كلامه بعض المحشين لشرح
العلامة فتدبر وكذا الاختصاص مستفاد مما ذكرنا سابقا في معارضة احد دليل
الفلاسفة على الحدوث الذاتي ثم مراده لو كان سلبا كليا كما هو الظاهر فهو في
حيز المنع بل لو كان المراد بالخصوصية الخصوص دليل عدم العالم يجوز ان يكون
اللائق بنسبة المعارضة اليه لعدم وجود دليل آخر منع عليه والجمع بينهما وبين المنع والنقض قوله

عنها بدون تقطيعه بسبب المتعارض
المفيد للنقض بخلاف الاثبات
فانها [illegible] والله اعلم

فقوله وجوه وفيه انك قد عرفت من قول الشارح في المورد العلوم ظهر انهم استدلوا
على قدم العالم بوجوه الاول اه ان لهم فيه وجوها فتدبر قال الاستاد الاستاد
لكن الحق انه نقض باختيار الشق الاول اي نقض تفصيلي باختيار ما يدل عليه
تقييده به قال في المنحة لان التزام انه معارضة مع انه مقدمة من مقدماته دليل يثبت
بديهية بل لها خفية غاية الخفاء ولم يكن في مقام الاستدلال الواحد منها بعيد غاية البعد
ما تعلق لم يرض بتقرير فيه انه لو دل انما يدل على ان صاحب قد يقال لم يجعله معارضة ولا يدل
على ان الشارح لم يفهم انه جعل معارضة ونقل قوله لا شبهة اه فرضا يؤيد انه فهم
كذا لانه جعل بيان مقدماته وعاد دليلا فتأمل يجد ما فيه من انه لا يليق بحال
الشارح ان يحمل على المعارضة لكن قد عرفت ان قوله قد يقال اه بدون ما ذكره في ربط
الحوادث بالقديم من قوله وانما يوجد ما يوجد اه والقيد حدوثه بجميع ما سواه فقد قطع
لام لو تم ما ذكره هذا القول فلا يليق حمله على المعارضة سواء جعلت مقدماته اولا [illegible]
قوله قد يقال اه او كان معارضة فيكون الاستدلال والظاهر منه هو الاستدلال لا ان
يكون لسند المنع ثم يكون قوله فان قيل اه معارضة في مقابلة تلك المعارضة لانه على تقدير
كونه تاما يدل على قدم ممكن ما ثم جهة من هذا القول اولا بان التعلق احد من فحاح
اللازم منه تعدد القدم دون وجدت وثانيا بعد تسليمه بان الشارح اللازم هو القدم في الامور
الاعتبارية وهي التعلقات وهو غير ممتنع والشارح رد الجواب الاول ورد الجواب الثاني
وهو لزوم الانحصار من الحاصرين مع قبول بطلانه بين بان التطبيق فهو نقض ما قوله
فان قيل اه وقد عرفت انه معارضة في مقابلة قوله قد يقال اه والمحقق الحنفي قال في شرح
الاداب ان المعارضة في العقليات تستلزم منع مقدمة دليل الخصم فيكون قوله فان قيل
مستلزما لعدم قبول مقدمات قوله قد يقال اه كلا او بعضا فحاصله قال به ان هذا معارض
وعادل للدليل فعلى هذا ما ذا ترى فيما ذكره الاستاد فالاستاد ثم لا يخفى ان
صاحب قد يقال يكون ما ذكره من قوله وانما يوجد ما يوجد على حسب تعلقت به الارادة
الازلية من تخصيصها باوقاتها موافقا لما ذكره الشارح في تتميم الوجه الثاني من

الاستدلال الحكيم على قدم العالم لكن ما مر من قوله والحاصل ان العالم انما يوجد اه فكيف الحصر
الشق من جانب فان قيل او ان مقدمات دليل صاحب تدقيق دعاوي
بلا دليل الا ان يق اولا ان المراد ان مقدماته دعاوي بلا دليل كلا او بعضا وثانيا
انه قال في تتميم الوجه بالتجويز والمنع وفي هذا القدر يكفي في الجواب عنه ولا حاجة الى الحصر
بخلاف ما ذكره صاحب تدقيق فانه دعوى لا تستدل او معارض في حاصل كلامه ان الادلة
القول يمكن ان يق في المقام الذي يكفي التجويز واما في المقام الذي لا بد فيه من الجواب
فلا فجوابه غير تام وكذا لا يتم دعوى من ادعى ان تخلف المعلول عن تعلق الارادة
الازلية مستحيل كما ادعى صاحب فان قيل اذ في قوله وعلى الثاني لزم قدم الممكن
الذي تعلق به الارادة وحكم الجواز ذلك التخلف بجواز عدمه ايض فكما لا يتم دعوى تحققه
كذلك لا يتم دعوى انتفائه كيف والا لما اشتمل هذا الكلام من قوله في مبحث العلم
فلعل الشارح اشار بما ذكره في تتميم الوجه الثاني من التجويز الى ان دعوى كل من الطرفين
غير تام فلعل لهذا لم يتوجه الى عدم قبول قوله وعلى الثاني لزم قدم الممكن
الذي تعلقت به الارادة في القدم مع صاحب فان قيل اذ ليس الا منع مقدمة
من مقدماته عندهم علم ان حاصل ما ذكره الاستاذ الاستاذ من ان قوله فان قيل اه
على تقدير كون قوله تدقيق او معارضة الاستدلال وتقرير خلاصة دليل الحكيم اشارة
الى ان مقدمات دليله دعاوي بلا دليل ان الاقسام من تقرير خلاصة دليله منع
مقدمات صاحب تدقيق اه ما قلنا ان الاقسام الاصلي منه هو المعارضة في مقابلته وفي
ضمنها اشارة الى منع مقدمات دليله نظرا الى ما حققه اولو المحققين والحال في دليل الحكيم
لم يؤخذ الارادة وتعلقها ولم يبين دليلها عليها بخلاف قوله فان قيل اه فان قوله
او بني الكلام فيه عليها فقوله تدقيق او معارضة بالغير بالقياس الى دليل الحكيم وقوله
فان قيل او معارضة بالقلب وبالمثل بالنظر الى قوله فان قيل كما لا يخفى على الفطن
والمتفكر فتامل لحظ باطراف الكلام ثم لا يخفى انه لو حمل قوله تدقيق او على المنع
باختيار الشق الاول بمعنى لما كان كلام المستدل في وجود الحادث مع قطع النظر

عن ان يق ان المناسب كما ان فيما ذكره قبل الجواب الثاني يلزم تسوية
الشارح بين الجوابين اللذين يكون كل منهما جوابا باختيار الشق الاول
فكان يكون احدهما جوابا باختيار الشق الثاني والاخر باختيار الشق الاول
لظهور ما ذكر من انه يكون جوابا باختيار الشق الثاني وكون معنى كلا منهما ان كلا منهما
جواب باختيار الشق الاول في الواقع لكنه لم يفهم وحمل كلامه على الجواب باختيار
الشق الثاني وللعذر في هذا الجواب عن ذلك الجواب بتعدد زيادة وتسوية
لان كلا منهما جواب باختيار الشق الاول في الواقع ومن البين ان الشارح لم يثبت
لكون الاستدلال في وجود الحادث لكن كلام الاستاذ والاستاد صاحب حال
الجوابين بالنسبة الى ما جوز من كلام المستدل في وجود الحادث فتفكر ولا تعجل في الرد
والقبول قال الشارح فالاول اشارة الى الجواب على المصنف الى خلاف في
الاول والثاني ما ذكره الشارح بقوله والحاصل ان العالم انما يوجد او والاول بالنسبة
الى الزمانيات والثاني بالنسبة الى الزمان لان الثاني يكون دليل الاول وهو
محمل على قوله اذ لا وقت اه يتوهم كونه دليل الاول وهو مستبعد جدا اذ لم يصدر
بشيء من ادوات التعليل ولم يقل اذ لا وقت قبل الكائنات الزمانية بل يمكن فيه ما
الزمان وكون الارادة الازلية متعلقة بوجوده المتناهي نعم يفهم من تعلقها بوجوده
المتناهي بحدوثه وبهذا القدر لا يمكن اثبات قوله اختص الحدوث بوقته ودفع الترجيح
بلا مرجح بل لا بد فيه ان يق وحده وحينئذ يثبت الزمانيات ولا يلزم الترجيح بلا مرجح
او قوله اذ لا وقت قبله هو بيان السلب كل من تامل فيه لم يتوقف الا كونه دليل
الاول ومن لم ينظر بعين الانصاف فلم يحمل قوله انما يوجد ما يوجد اه على
قوله واختص الحدوث اه اذ المعيار فيه تعلق الارادة كما يظهر من قوله بسبب
بخلافه فان المعيار فيه عدم الوقت قبله دفع الترجيح بلا مرجح في قوله انما يوجد
ما يوجد اه بتعلق الارادة فيكون يقتضي وجود حادث في وقته هو التعلق
وان كان وقت من الاوقات موجودا قبل وقته وفي كلام صاحب التجريد دفعه

بعدم وجود وقت من الاوقات قبل حدوث الزمان بتامه فاين هذا من ذاك ثم قوله ولا
وجود الاشياء وجود اول العالم يعني ان العالم او الحادث حدث مع الوقت الذي هو بعض
من بعض المرجح طبيعة فذلك الوقت فلو احدث حدث في وقته فتامل في ان الشارح المحقق اوضح
بما قال شارح التجريد بقوله هذا الكلام على تقدير تمامه انما يدل على ان لا يطلب وجه
الترجيح بين الاوقات التي قبل وقت الحدوث اذ لا زمان هناك لا في الاوقات
التي بعده فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التي بعده
ترجيح بلا مرجح لا ينحل الا بما ذكر وهو ان جميع ما لا بد منه اذا كان متحققا في الازل
وان لم يتحقق الشيء والزمان ليس بعد موجود فطرفه الزمان فاذا احدث طبيعة الزمان فينبغي
ان يتحقق في طبيعة المتحققة في ضمن فرده الاول والا يتجاوز عنه فتامل فيه بعد ثم اعلم
ان الآثار والحوادث التي وجدت بعد وجود الزمان اظهر واقوى مما قال شارح التجريد ثم قوله
حتى ان يقال جميع او حاصل هذا الجواب المشبه به هو الجواب السابق الذي بين حاصله
بقوله والحاصل اه وحاصل الجواب المشبه هو ما افاد بقوله وقد يقال اه لعل الفرق
بين الجوابين بما ذكرنا خلاصته من ان في الجواب السابق يكون المرجح هو الارادة الازلية
وان كانت طبيعة الزمان قديمة وفي الجواب الثاني لا احتياج الى المرجح لان الوقت
حادث لا يوجد قبل وجود العالم حتى يحتاج الى مرجح يرجح الحادث في هذا الوقت
دون الوقت السابق فيكون عين جواب صاحب التجريد هذا حاصل ما فهم
الاستاذ والاستاذ اياه على تقدير كونه جوابا باختيار الشق الاول لكن قوله فما
يوجد ما يوجد اه يدل على ان المرجح هو الارادة كما عرفت فلا وجه لحمله على التعلق
التفصيلي مع ان فيه ليست عبارة تدل على المنع او تشعر به كما لا يخفى على المتامل ثم
قال الاستاذ الاستاذ وما ذكر ان الوقت اه نعت ضمير بان في قوله فان قيل اذ ليس المراد من
كون الوقت مما لا بد منه بل المذكور فيه هو الارادة وتعلقها بالحمل على هذا الحاصل
خارج عن قانون التقسيم فتدبر قال الاستاذ الاستاذ كما بيناه ورد عليه كلام الشارح اه فيه
قوله ليس الكلام في الوجود الازلي بل في الوجود اللايزالي ليس معتادا في اهل الاستدلال

الا ان يقال ليس الكلام فيه بل فيه بل في اختيار الشق الثاني لكون الكلام فيه وليس فيه وكيف يسلم
هذا وهو يستلزم غفلته عن كونه جوابا باختيار الشق الاول حيث يقال في رشاشه باختيار
الشق الثاني اذ لو كان [illegible] لتوجه به فكيف يرضى بالحمل المسلم بان كلام الشارح
مبني على هذا لكون هذا الخلط كونه في اختيار الشق الثاني في الوجود الازلي في اصل
الاستدلال كما لا يخفى والقول بانه او من الوجه بعيد غاية البعد بحيث لا يلتفت اليه
الاستاذ ثم قوله وجعل هذا التقرير آه كانه قيل ان هذا التقرير آخر للسابق الذي بين بقوله
والحاصل اه فالقول بان هذا يرجع الى ما سبق قبيله او لا يكون جوابا آخر قوله
يمكن ان يقال ان الارادة تعلقت بوجوده على هذا النحو فاجاب بان هذا بعيد
ثم قوله لو صح ان لا يجب يعني بقوله فان قيل اه لانه يمنع الجواب بقوله وقد يقال
ان الازل فوق الزمان او لان جوابه مدفوع عنده ثم بقوله انت تعلم اه بل
المراد من الوجوب هو الوجوب لا لسبق ما قال الاستاذ الاستاذ ولا يفيد تخصيص السبق
اه قال في الشرح لا يقال يجوز ان يكون حادث خارجا عن السلسلة مخصصا لها بهذا
اليوم مثلا وبهذا لانا نقول الكلام في مجموع الحوادث بالغا ما بلغ سلسلة واحدة او
سلاسل متناهية او غير متناهية ولو فرض في الغير المتناهي على الفرض خارجة لا تكون
حادثا آخر لانه يلزم خلاف المفروض لانه يلزم ان لا يكون مجموع الحوادث مجموع الحوادث
وهذا مثل ما يقال في دليل اثبات الواجب لعدم تناهي سلسلة علل الممكنات بالغا ما بلغ
واخذها بحيث لا يشذ عنها ممكن يكون الموجود الخارج عنها واجبا لانه لو كان
ممكنا لزم خلاف المفروض من اخذها بحيث لا يشذ عنها ممكن انتهى وذلك لان نقول
ان الكلام في المقام في سلسلة التعلقات لا في سلسلة مطلق الممكنات والحوادث
ولا شك في جواز كون حادث خارجا عن هذه السلسلة بل الظاهر في الجواب ان يقال ان
كان المراد من الحادث الخارج عنها هو التعلق الحادث للخارج عنها فلا خلاف
المفروض لانه كونها شاملة لجميع التعلقات وان كان حادثا غير التعلق فنقول
ان المتكلمين لم يقولوا في ربط الحادث بالقديم بتوسط ما سوى التعلق بل به

والكلام ههنا نظير ما ذهب اليه العلم الالان يريد مجموع الحوادث مجموع التعلقات لا جميع
الممكنات فتامل ثم لا يخفى عليك ان من تفطن بكون هذا مثل ما يجري في دليل
اثبات الواجب لجواد كيف لم يتفطن في دفع قوله لا يخفى انه ان اراد بمثل ما جرى
المص في دليل اثبات الواجب من ان علة السلسلة يجوز ان يكون ما فوق المعلول الاخير
او جاء مسلم ان الش مع قطع النظر عن البطلان لا تقييد في مقام ربط الحوادث بالقديم
لان سلسلة التعلقات كلها حادثة ولا بد من تعلق خارج عنها حتى يرتبط به تلك السلسلة
بالقديم وتقييد تخصيص سلسلة المعلولات الغير المتناهية بهذا اليوم فيجوز ان
يكون ما فوق المعلول الاخير في سلسلة التعلقات مخصصا لمجموع التعلقات بهذا اليوم
قال الم وعلى الثاني يلزم قدم الممكن الذي تعلق به الارادة اقول اشار بان الجواب الثاني
عن الاشكال لا جواب عنه لكن لم يتعرض به اكتفاء بما سبق كما عرفت قال الش فقد
قيل عليه ان جواب بقوله واما الثاني لا يخفى ان المستفاد من كلام انه دفع الجواب
الاول بقوله وانت تعلم اه ودفع رد الجواب الثاني بقوله قلت وانت تعلم مع
اشارة الجواب الصحيح المشار اليه بقوله مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق اه
فكانه قال الجواب الثاني مدفوع الجواب الصحيح لكن جواب آخر غير واضح ثم اعلم انه
المسموع من الاستاذ والمستفاد من كلام المحشي الملا جلال الدين ان صاحب
القيل هو السيد الشريف قدس سره حيث قال في حاشيته حكمة العين بوقوع الانحصار في
اثبات الوجود الذهني بان كون الماهية موجودة بوجودات غير متناهية مستلزم
لانحصار الموجودات الغير المتناهية بين الموجود الماهية والوجود الخارجي او الحكم
على القول بلزوم الانحصار بين الحاصرين في التعلقات لكن لا يخفى انه لو كان
صاحب القيل هو السيد الشريف لزم ان يكون القول بقطع النظر عن جريان برهان
التطبيق في كلامه وليس كذلك كما لا يخفى على من له ربع الكلام اللهم الا ان يق
ان مقول صاحب القيل هو البطلان بلزوم الانحصار وحاصله مع قطع النظر عن
جريان برهان التطبيق من الش يعني صاحب القيل لم يتوجه الا انه بطل برهان التطبيق

التطبيق او لانه لا يخفى ان استاذ الاستاذ قال ان قوله على لو لم تقف الاستعدادات
وقوله كما ان المادة ليست طرف السلسلة يدل على ان صاحب القيل يعرف
بان لا انحصار في الاستعدادات فلو كان صاحب القيل هو السيد الشريف
فكيف يحكم منه بانه قال بالانحصار في التعلقات ولم يقل به في الاستعدادات
او كما يجوز ذلك يجوز ايضا انه يحكم بعدم الانحصار فيهما نظرا الى قوله بعدم
الانحصار في الاستعدادات لعل الش وجد نقلا منه قدس سره انه قال بعدمه
فيهما ثم اشار اليه بهذين القولين وعلى هذا يكون البحث اي جملة الش المص
على المتكلمين باعتبار التعلقات وعلى الفلاسفة باعتبار ما ذكره في اثبات
الوجود الذهني فعلى هذا الايراد وجه تخصيص البحث على المتكلمين لانه جا
الايراد او على الفريقين ولا قيل ما وجه تخصيص البحث بما عدا الاستعدادات
فيجوز ان يكون وجهه ان صاحب القيل قال تأثير الارادة بسبب تعلقها
المتوقف عليها بخلاف المادة فانها ليس لها جهة التأثير عنده في الحال
الفاعلية ولا ليس لها جهة العلية بالنسبة الى الاستعدادات الحال فيها لا
العلية بوادثهم ما لا ثم او لانه لا يخفى ان الش يجوز ان يكون منشأ القول على نحو
ما حجب لا الاستعدادات الا ايراد او على صاحب القيل بانه لم لم يقل بالانحصار
في الاستعدادات كما قال به في التعلقات مع انه لا فرق بينهما او انه لم قال به
في التعلقات مع عدم قوله به في الاستعدادات قال الاستاذ الاستاذ لا يخفى عليك
ان الانحصار اه لعل الغرض من هذا الكلام تحرير كلام الش على وجه لا يتوجه عليه كلام صاحب القيل
لانه توجيه آخر بعد ابطال توجيهه وابقى التوجيه الآخر الذي اشار اليه بقوله والحمل على ما ذكره
يكون منه دفعا في كلامه لانه توجيه آخر من عنده انه فتأمل لان توجيهه شبهة تعاقب الاستعدادات الى
قال الاستاذ الاستاذ ولو قيل تعلق معين ادهكن ان يق ان بعد هذا القول وبعد كون الارادة من
جملة اسباب الحوادث في الواقع القول بكون هذا التعلق او الارادة طرفا سواء كما يكون
الحادث الموجد بالتعلق الذي يوجد بهذا التعلق طرفا آخر سواء كما اختار صاحب القيل بدل

هذا التعلق وذلك الحادث حيث قال وهو ان الحادث الموجد به بل لو ان القول بكون
الارادة طرف المتعلق لحادث في كلام من نقل عنه المص اراد صاحب القيل تصحيح كلامه
على وفق ما ذكره وبعد المناسبة ان يكون الطرف الآخر الحادث الموجد لا التعلق
فلعله اخره وتطبيق اللاحق بالسابق اوفق من العكس على اعتبار كون كل من الجانبين
عن التعلق … والتوهم به اشارة الى صحة هذا الاعتبار كما يصح اعتبار كون كل من الطرفين
وبها تعلق به الارادة والتعلق الذي هو طرف الحكم طرفا بل هذا مع ذلك سهو اورده اوا
توجه باشتمال ما توجه اليه فلا يشتبه وقد توجه اشتمال … لا امتثال ما ذكره
بل هو لنا فتنبه وذلك لا منقصة لحظ ربتنا وللسلو جاله ورفعة شانه قال المص وايضا
واليه على ما ذكره هذا القائل يرد مثله على الحكماء اذ يقال كما لو حمل كلام المعترض على ما ذكره هذا القائل
يرد مثله على الحكماء ايضا كذلك لو حمل ما ذكره من الطرفين غير متعينين لا يرد ما ذكره المتكلمون على الحكماء لا يرد
على الحكماء في تعاقب الاستعدادات … وجه تخصيص عدم تحقق على الحكماء وضح الى حال لا يرد وجه
التخصيص فلا وجه لتخصيص التخصيص على هذا القائل ولعدم حمل المعترض على ما ذكره هذا القائل قال الشارح
الوجه الثالث من الايراد عليه وليعلم ان النقض الى النقض الاجمالي اعلم ان النقض الاجمالي في
الوجه الثالث
اصطلاحهم ابطال الاول دليل المعلل مستندا الى ان الدليل جار في هذا الشيء وحكمه متخلف عنه
فاسد بمقدمتي دليل الا انه قد جريان الدليل في هذا الشيء والآخر تخلف الحكم وجوابه بالمنع
بمنع المقدمة الاولى او منع المقدمة الثانية والاحوال ان الدليل يستلزم المحال وكل ما هو مستلزم
المحال فهو باطل وجوابه بالمنع للمستلزم بمنع الاستلزام والمقدمة الثانية لا تقبل المنع والظاهر ان قوله
بان لو هذا الدليل يقتضي ان لا يوجد شيء من الحوادث اليومية هو المقرر الثاني لان الاقتضاء
نقض الاستلزام ولستلزم قد يليه يستلزم عدم وجود شيء من الحوادث اليومية وهو محال
باتفاق العقلاء بل بالبداهة وتقريره انا ان جميع ما لابد منه في وجود حادث من الحوادث اليومية
اما ان يكون في الازل او لم يكن فيه وعلى الاول لزم كون الحادث في الازل وهو محال
واما ان يكون بعد ان لم يكن غير محدود … او مع حدوثه وعلى الاول لزم وجود المعلول
قبل تمام علته وهو محال وعلى الثاني لزم التسلسل فيلزم من هذا الدليل ان لا يوجد

حادث من الحوادث اليومية فيستلزم هذا الدليل المحالات الكثيرة التي الحادثات
بكون غير متناهية ويمكن تقرير الاول بان لو هذا الدليل جار في الحوادث اليومية
وحكمه وهو عدم وجوده يا متخلف عنه لانها موجودات بلا شبهة لكن هذا التقرير بعيد من
كلام … وحاصل قوله وجه بحث بان المص الازم اذا اختار الشق الثالث وهو كون
حادث مع حدوث اخر والازم منه هو التسلسل في الامور المتعاقبة وهو غير مستحيل عندهم فلان
حدوث العالم بسره وهو المراد منع الشق الثاني حين اختار الامام وهو مذهب المتكلمين
فان اللازم منه صورة كون حدوث حادث مع حدوث اخر هو التسلسل في الامور المرتبة المجتمعة
في الوجود فيفرق بين حدوث العالم باسره وحدوث الحوادث اليومية مع كون قدم العالم …
فلا يستلزم الدليل عدم وجود الحوادث اليومية فلا يستلزم المحال ويمكن ان لو قال …
الدليل في الحوادث اليومية فظ الا ان التقرير الاول الى المشهور ومن الجواب هو هذا قوله …
الافلاك عندهم قديمة او لعل هذا القول دليل على ان لا هم لو وقع التسلسل في الامور المتعاقبة
لا دليل على عدم محاليته عندهم كما هو المشهور من كلامه وجه عدم محاليته هو عدم …
برهان التطبيق فيه لان من شرط … هو الاجتماع عندهم فالا يليق ان يقول …
بل واقع فان الافلاك … الا ان لو ان الدليل الذي يفيد الوقوع يفيد عدم
المحالية لان دليل الاخص دليل الاعم والغرض ان اثبات … عندهم ليس بمحال والتجويز
بل قالوا بوقوعه … وهي ضمن الدليل العلم بكيفية ربط الحوادث بالقديم قوله فقد
وانت خبير بين الاستمرار والتجدد وانت تعلم ان الاستمرار صفة الحركة لا التجدد ولا زمة
الاضافات التي تسمى اشخاصا للحركة بمعنى التوسط يجوز ان فقوله بانه جهة الحركة وصفتها
مبني على التجوز قوله في صدور الحوادث عن القديم اي عن الواجب كما هو مذهب
مذهبهم بانه لا فاعل سوى واجب الوجود قوله تحت خبير بما سبق اي بجواب عن
جواب المعض بالفرق بجواز عدم الفرق بانه يجوز ان يكون التسلسل على تقدير حدوث
العالم باسره هو التسلسل في الامور المتعاقبة وحاصله ان التسلسل في الامور المتعاقبة
يستلزم القدم لتحققه في شيء من اجزاء العالم غير مسلم كما اشار اليه سابقا

بقوله وجوزان احداث اوغيره الكلام كما يكون منع مقدمة دليل الفلاسفة كما يمشي
كذلك يكون منع مقدمة المجيب عن نقض دليلهم بالفرق وقوله في شيء من اجزاء
العالم الا وبافراد من جزئيات العالم لان العالم اسم الكلي لا اسم الكل قوله بل
القدم الجنسي اي بل اللازم من التسلسل في الامور المتعاقبة هو القدم الجنسي وهو لا
ينافي المذهب الحق لان النزاع بين الفريقين في القدم الشخصي وقوله وقد مال
الى ذلك بعض المحدثين المتأخرين اي الى التسلسل في الامور المتعاقبة مع القول بحدوث
العالم بجميع اجزائه ومقصوده من هذا النقل تقوية ما قاله من التجويز المذكور واشارة
الى انه هو ارد مما ابداه وقوله وقد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمية القول به في العرش
اي القول بالتسلسل في الامور المتعاقبة في العرش مع القول بحدوث العالم بأسره هو الغرض من نقله
تقوية ما جوزه وقد ... الكلام في كلامهما وقوله رد الجواب المذكور اي جواب المحلي ... من النقض
على دليلهم وحاصله ان التسلسل في الامور المتعاقبة يستلزم التسلسل في الامور المجتمعة وهو
ممنوع فتوجه النقض وقوله واعترض عليه اي رد الجواب الامام بتوهم ان التسلسل اللازم
من كلام الامام هو التسلسل في الامور المتعاقبة الشخصية وهو غير مستحيل عندهم وقوله
المجموع ... ومنع هذا الاعتراض واثبات استلزام التسلسل في الامور المتعاقبة التسلسل في الامور المجتمعة
كما ادعاه الامام قال الشارح واجيب عنه بان التسلسل اللازم ... ان يقال ان هذا
الكلام من المجيب لو كان بطريق التجويز ... وما ذكره الشارح بقوله واجيب عنه
لان الناقض استدل بعدم الفرق وجريان الدليل في صورة مادة النقض
مع فرض التجويز ولو حمل كلامه على دعوى الفرق كما هو الظاهر فالتجويز المذكور جواب آخر
لم يتوجه اليه ما يذكره وان توجه الى جوابه قال الشارح والاستاد وما سيجيء ان قوله
يجب رجوع تشابه الاجزاء الا السلب في سؤال مقدر وهو ان الحركة مع
صارت عنده بسيطة في صدور الحوادث عن القديم لم تكن الحركة بمعنى التوسط
اوليتها ومن كلام الامام انها مركبة وهي بسيطة كما عرفت وتقرير الجواب ظاهر او انه
يفهم من كلامك كون الحركة بمعنى التوسط من البسائط وهو مناف لما يفهم من كلام

كلام الامام من كونها مركبة وبعبارة اخرى ان الحركة التي هي واسطة في صدور الحوادث
عن القديم فسرتها بالحركة بمعنى التوسط وهي حالة بسيطة ومن كلام الامام فهم انها
مركبة فعلى هذا كيف فسرتها بها وان ما فسرته هو كلام القوم فكيف يصح ما ذكره
الامام وحاصل الجواب ان ما ذكره الامام موافق لما ذكرناه لان معناه سلب تخالف الاجزاء
وهو يجامع البساطة انت تعلم ان هذا الارجاع بعيد عن فهم الطبع السليم والذهن
المستقيم ومن تأمل فقد رجع عن هذا الارجاع اذ لا طائل في ذكر التشابه والارجاع بلا
فائدة وانظر من كلام الاستاد الا انه ... للارجاع كما لا يخفى ومن العجب العجاب
يقول المتشبث بما ذكرنا في ... الشيخ على امتناع اعادة المعدوم بعينه ايرادا على من
فسره ... الموضوع لسلب تعدد الموضوع ... ايراد الشيخ الذي لا احتياج الا الى الموضوع
فقط وهو الجوهر ومن اراد الاطلاع فليراجع الى مبحث الاعادة بل لعل المراد من اجزائها
هي الاضافات التي تحصل باعتبار الحدود والمسافة وان كانت حاصلة ... تلك الحالة
الشخصية البسيطة وحقيقتها بحيث لا يخلو تلك الحالة عن واحدة منها كما لا يكون الكل
خاليا عن الاجزاء وقيل انها اجزاؤها مسامحة كيف لا يكون المراد ما ذكرناه والحال
ان الكلام في طلب علة تحقق الحركة وجودها وعدمها ... قوله فاذا عدم
جزء من الحركة على ما قلنا وقوله ... وقوله بحسب ... ناظرا
اليه فتفطن ولا شك ان تلك الحالة البسيطة قد تغيرت بحسب الوجود ولا
... انه ليس جزء من الحركة بمعنى القطع لانها واجزاؤها امور وهمية فلا مجال لكونه
من النسب والاضافات المذكورة وهي الامور التي لا مرية وليست باعتبار
المعتبر فيستقيم ... والصحيح ان يقيد على ... يوافق ما قلنا ما قال جمال الملة
والدين في حاشيته التجريد والحركة التوسطية وان كانت اجزاؤها ... باعتبار
من مبدأ المسافة الى منتهاها لكن ... تبدل النسب الى الحدود المفروضة
في المسافة على سبيل التعاقب وان كانت قارة بحسب الذات ... بحسب
العارض انتهى كلامه ثم اعلم ان المراد من تشابه الاجزاء هو عدم مخالفة

في السرعة والبطوء لان اشخاص حركة الافلاك لم تخالف سرعة وبطوء بل الاوساط ان يبقى
المراد منه هو تفاوت الاجزاء في السرعة والبطوء بل ان وساطة ان يبقى هو شيء من الكلا
فيها او اشتباه او اكتساء وحمل التشابه على التوافق لعله اعم من التشابه والمشاقة منه
سهلة كما لا يخفى قال الش وقد قال بذلك ارباب الش في الامور المتعاقبة مع القول
بحدوث العالم بجميع اجزائه ومقصوده من هذا النقل ومن نقل ما قال ابن تيمية
تقوية ما قال من التجويز المذكور ورد للبعض وابن تيمية خالف سائر المتكلمين في
استحالة التسلسل في الامور المتعاقبة ووافق الحكماء في جوازه لعل المقيد هو القول
بان هذا التسلسل غير مستحيل عندهم وقول غيرهم بها لا يقوى لان الش يقول باستحالة هذا
التسلسل بجواز برهان التطبيق كما سيأتي منه في الوجه الخامس والثاني ان ابن تيمية من المجسمة
ومن قال بانه تعالى علوا كبيرا جسم حشوي غاية الجهالة فلم يعتد بقوله امثاله فكيف
يكون قوله الاخر مقويا للكلام فتفكر قوله بل القدم الجنسي قد سمعت ان هذا [illegible] وقال
في الحكم بعده خلاف بيننا في المذهب الحق لكن ان بقي ان التسلسل من كلام العلامة التفتازاني
في شرح العقائد النسفية ان العالم عبارة عما سوى الله تعالى من الاجناس وقد علم
بحدوث العالم هو القول بحدوث جميع الاجناس فهو بناء في المذهب الحق وهو حدوث
العالم والثاني ان ما قيد القدم الجنسي هو القول بالتسلسل في الامور المتعاقبة وهو عند
اهل الحق كالقول بالقدم الجنسي يستلزم القول بما هو لم يقولوا به والاولى ان يقال ان الش
مائل الى ذلك وظنه مذهب مقولهم بحدوث كل فرد من العالم مع تجويزه قدم جنس من
الاجناس بحيث يخالف المتكلمين في هذا ويخالف الحكماء في تجويزه التسلسل في الامور المتعاقبة
على تقدير القول بحدوث اشخاص العالم صدر ومتقطع قال الش وان كانت من
حيث انها متجددة ومتعاقبة متجددة بالذات [illegible] كونها واسطة في
صدور الحوادث من حيث التجدد ومن القديم في طلب العلة لها وليس كذلك
لان المستدعي للعلة هو تجددها ولا مدخل لكونها واسطة في صدورها وبان حركة
الافلاك يستلزم التجدد وهو يستلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة المترتبة وان كانت

كانت المتجدد ومتناهيا بالتقرير الذي ذكره الش بقوله قلت التجدد عبارة عن اول يلحق
ان فرض لا الامام [illegible] هو الباطل ما قال الحكماء في ربط الحوادث بالقديم غاية الاشكال
اجزائه في التسلسل في الامور المتعاقبة لكن الربط بما ذكره الش من قوله قال الامام حجة الاسلام
رد الجواب بهم المذكور ان في هذا الجواب قد وقع من تحقيق قبله وهو قال بما قال
في رده والتعبير عن الايراد به مستبعد عن الفهم وعن طريق التعبير لا يخفى ان ربط الحادث
بالقديم عندهم بحركة الافلاك الشيء الحادث له استعدادات متعاقبة غير متناهية يحصل
تلك الاستعدادات بتوسط حركات الافلاك [illegible] فيلزم بطلانها والواسطة في صدورها
عندهم لا يكون الا الحركة فعلى هذا لا يخفى الواسطة المذكورة يمكن ابطال وجودها
لانها لا تنفك عن الحركة فلو انتفت هذه انتفت تلك لا يقال ان ثبوت الحركة للحوادث
كان وحيا لانه ليس بلازم لها حتى يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم لما قال الش
في حواشيه على شرح التجريد في مواد السيد الشريف قدس سره [illegible] عند الايراد عليه بعد
عدم النظرية كل التصورات والتصديقات لجواز اكتساب كل منهما عن الاخر فلا يلزم
الدور والتسلسل ان البرهان يتوقف على امتناع اكتساب التصور من التصديق وبالعكس
من ان وجوه الامتناع محال لا حاجة اليه لو عند عدم الاكتساب بتحقق الدور والتسلسل
وان لم يمتنع الاكتساب فنقول فان للمناقشة بل فيه مجالا او لا للعقل الحق عدم التسليم
لوجه حصول القطع وان لم يتحقق الامتناع ثم الاظهر ان المشهور هو وساطة حركة الفلك
الاعظم في صدور الحوادث عن القديم كما ان المشهور ان الزمان مقدار حركة الفلك
الاعظم كما قال محقق الجلال الدواني في حواشيه على شرح العقائد النسفية في تفسير ما ذكره العلامة
التفتازاني من قوله ان الزمان عند الفلاسفة عبارة عن مقدار الحركة اي
حركة الفلك الاعظم هذا هو المشهور في حقيقة الزمان وهو المنقول عن ارسطو
واتباعه لكن الظاهر من كلام الش ان حركة كل منها واسطة الصدور ولعل مقصده
هو ما افاده فتأمل ثم اعلم انك بعدما عرفت ان ما ذكره الامام على وجه تقرير
الش كلام بقوله قلت التجدد الخ يبطل التجدد وانتفاء الحركة ولو كان التجدد متناهيا

فوت ان ينتقض بعدم الحادث الذي لا شك فيه فان متقدم اما موجود او عدم امر موجود او
بعضها موجود وبعضها معدوم الى آخر الدليل وبطلان عدم الحادث بطل تقدير حدوثها
القديم لا تخفى ان ما ذكره الامام من قوله بهذه الحركة مبدأ الحوادث وقوله فكيف
صدرت عنه على كون حركة الافلاك علة فاعلية للحوادث ولا يوافق ما ذكره الشارح من
تحقيق مذهبهم وهو ان كل الممكنات مستندة الى الواجب تعالى ابتداء او بالتسبب الحسب الذي هم
في قوله فان الافلاك عندهم قديمة وحركتها دائمية وذات جهتين الاستمرار والتجدد
فمن جهة الاستمرار صدرت عن القديم ومن جهة التجدد صارت واسطة في صدور الحوادث
عن القديم بل لا يوافق لما هو ظاهر مذهبهم من ان الحوادث صدرت من العقل الفعال
فينبغي على الامام ان يقول ان هذه الحركة واسطة في صدور الحوادث وان يقول
فكيف يكون امر مستمر متشابه الاجزاء واسطة في صدور شيء في بعض الاحوال دون
بعض قال الشارح قلت التجدد ان التجدد عبارة عن الشيئين احدهما انقضاء شيء
والاخر حدوث شيء وكلام الامام في الانقضاء لا في الحدوث فحينئذ يرد ما اعترض المعترض
ولقائل ان يقول مراد الامام يجوز ان يكون من التجدد وهو الحدوث كما هو الظاهر
وبناء كلامه على ان العدم اللاحق للحركة السابقة لا يصلح ان يكون علة مستلزمة لوجود
الحركة اللاحقة والا لزم تخلفه عن علته التامة حين وجود الحركة الثالثة كما يستفاد من
كلام الاستاد والاكتفاء وهو قوله ولكن يرد اولا خفاء في انتفاء الحركة الثانية عند
وجود الحركة الثالثة فاذا كانت علته امرا آخر فينتقل الكلام الى علته حتى يلزم التسلسل
في الامور الموجودة المجتمعة المترتبة لان علته ان كانت امرا موجودا او بلا نهاية
غير النهاية فظ وان كانت عدم امر موجود وبلا غير النهاية فيلزم التسلسل
المذكور حال انتفائه في الزمان الثاني وغاية ما لزم ان لم يترتب حتى بهذا
الشق في الامور الموجودة المجتمعة هو الترتب اللوازم بمعنى ترتبها باعتبار الترتب
في ملزوماتها التي هي اعدام تلك الاعدام ان لم نقل بعلية ذلك لان الموجود
اللازم لعدم عدمه بالنسبة الى انتفاء تحقق الحركة في الزمان الثاني والا فالمترتب

فالمترتب الذي بين الوجودات اللازمة لاعدام الاعدام ثابت وفيه عليهما حال كون
بعضها موجودا او بعضها عدم امر موجود ونحن نفصل في هذا المقام قال الاستاد
الاستاد قال صاحب التحصيل آه اعلم ان حاصل كلام صاحب التحصيل وصاحب التحصيل
الاستاد والاستاد الشيرازي ان الحركة في الزمان الثاني معدومة لذاتها
ومرادهم من العدم هو رفع الوجود في الزمان الثاني وكونه مقتضى ذات الممكن
لا ينافي الامكان فح لا يلزم التسلسل في اسباب عدم الحركة في الزمان الثاني لكن
ان لو تحرير كلام الشارح في بيان مراد الامام ان الحركة السابقة في الزمان الثاني
كما تتصف برفع الوجود فيه كذلك تتصف برفع الوجود في الزمان الاول
فيه وما يطلب العلة هو هذا الرفع لا ذلك الرفع فح يقال انه مقتضى ذاته
ولا يمكن ان يقال انه مقتضى ذاته وذاته ح يكون الوجود فيه ممتنعا لذاته
والمفروض انه ممكن لذاته ومتصف به فيه وتخلفه عن الذات فيه ولا كلام
الاستاد والاكتفاء قايلا بامكان اتصاف الحركة السابقة بالوجود في الزمان الساق
ورفعه فيه كو في الزمان اللاحق فاللائق به ان يقول في اتمام كلام الشارح
ما قلنا اخيرا يلزم اثبات ما قال من لزوم التسلسل كما لا يخفى على المتصف
المتصف باطلاع السابق واللاحق غاية ما لزم حمل السؤال على خلاف
الظ وهو السؤال عن سبب رفع الوجود في الزمان الاول في الزمان الثاني
ولما كان الشارح هو هذا له ان يختاره ولو لم يحمل كلامه على تحرير كلام الامام
على ما قلنا جوزنا كون مراد الامام ما قلنا على خلاف ما حمله الشارح ولو حمل
كلام الامام على ما قلنا فيتوجه ما قلنا في رد جوابهم المذكور ولا يرد ما قال
صاحب التحصيل وصاحب التحصيل والاستاد الشيرازي على ما قلنا كما ذكر
على ما قاله الشارح في تصحيح كلام الامام كما لا يخفى على المتأمل ثم لا يخفى ان الاستاد والاستاد
يجوز ان يريد من حمل كلام بهمنيار ومن تبعه على خلاف الظاهر ان المراد من العدم
ما هو الظ لكن التاويل في القول بكون الذات مقتضية له ان يكون المراد

من كونها مقتضية له كونها جزءاً اخيراً للعلة التامة للعدم بمعنى رفع جميع الوجودات وبعد
ما قال في حواشيه على شرح حكمة رسالة اثبات الواجب بعيد نقل كلام بهمنيار ولولا ان
الاختيار بانعدام الذات لما صح وجوب الواجب بالحادث وذلك بعد ما ذكر انتهى لذا افاد تحقيقها
بعوث نبهه فقط كلامه ان العدم مقتضى ذاته اقتضاءً تاماً ويحتمل ان يريد انها جزء
علته التامة مع مدخلية امر ممتنع نحو خاص من الوجود وهو الزمان الثاني بالاستقلال
او لا بالاستقلال او في امتناع جميع انحاء الوجود لكن لا بالاستقلال في الجميع او في بعضه وعلى
القياس مدخليتها في امتناع اكثر من نحو واحد واقل من الجميع والحمل الاخير وان كان فيه
الكلام لكنه اقل فساداً والجنب المعنى من الاول فالحمل عليه اولى انتهى ما يتعلق الاوضح بنقله
قال الاستاذ الاستاد انه يلزم لو كانت الحركة باعتبار الوجود في الزمان الثاني ممكنة اي تحقق الحركة
الذي كان ممكناً في الزمان الاول لو كان ممكناً باعتبار وجوده في الزمان الثاني وكان
الشخص الذي وجد في الزمان الثاني ممكناً فيه وانما كانت الحركة في قوة فيجوز ان يكون
اي بهذا المعنى ولما قيل سواء العدم اللاحق للحركة السابقة جزء اخير للعلة
التامة للحركة اللاحقة يتوهم تخلف المعلول عن علته التامة في الزمان الثاني
بان العدم اللاحق للحركة السابقة كما يتحقق في الزمان الاول وهو زمان
الحركة اللاحقة كذلك يتحقق في الزمان الثاني فيلزم تخلف العلة التامة
والوجود في الزمان الثاني تخلف عنها واراد ان يدفع هذا التوهم قال
وكذا لا يلزم اه وحاصله ان الحركة في الزمان الاول ممكن واما في الزمان
الثاني فممتنع عقيب منه ممكناً حتى يلزم التخلف عن علته التامة ثم لا يخفى ان
بناء هذا الايراد المنقول والايراد بوجوده لكن يرد عليه ان الحركة اه على القول بكون
العدم اللاحق للحركة السابقة متمماً للعلة التامة لوجود الحركة اللاحقة ولا
تعلق لها بما قال صاحب التحصيل سواء كان كلامه محمولاً على الظاهر او على خلاف
لكن الاستاد جعلهما متعلقين بما قاله صاحب التحصيل لكن الحق ان لا مدخل لهما فيهما كما لا يخفى على من له ادنى
تأمل قال الاستاد الاستاد وكما تمهد لدى ما دوام العلة قال الاستاذ ره فيه ان المعلول باعتبار الوجود

الوجود في آن الحدوث بوصف الحدوث واما باعتبار بقاء الحدوث فليس معلولاً انتهى
فيه ان هذا يدل على كون الوقت مما لا مدخل له في الوجود ولكن المستفاد من كلام الشيخ في بيان
الوجه الثاني من وجوه الاستبعاد للمنزلة الاولى ما كانت تقصر في الطول الا ان لي ان اه
مثل كون مكان الحادث في الازل مع ان كون الحادث فيه محال مع امكانه
وحصول العلة التامة في الازل يحتاج ان يحقق فيه الا انه يلزم تخلف المحصل وما ذكره الاستاد
كان من جانب الحكيم الذي يقول باستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة فلو كان الامر على ما ذكره
الاستاذ ره لم يلزم الاستحالة عند تعريف العلة التامة في عدم تعريفها اذ حينئذ يجوز ان لا يعرف الوجود معلولها
في الزمان الثاني فهذا جار في جميع الموارد التي فيها تخلف الوجود عن العلة التامة قال الاستاد
الاستاد وكذا لا يلزم تخلف العدم عن الذات اه قال الاستاد ره لكنه ان اقتضاء الذات العدم كان
بمعنى اباؤها عن الوجود في الزمان الثاني وهذا لم يتخلف انتهى اي لم يتخلف عن الذات في زمان
الوجود بل في الازل يمكن ان يقول بان الاعدام اللاحقة غير حادث غير مقبول بل
حدوث الحركة اللاحقة غير موجود لا اقل انما يكون حادثة حين وجود الحركة السابقة بحيث
الجزء الاخير لعلته التامة وهو مسلم لحصولها حينئذ بعد ان العدم لو كان مع الذات في آن الحدوث
يلزم تخلف الوجود الذي يكون ذلك العدم علة مستلزمة له وان لم يكن معه فيه يلزم تخلفه عن
الذات ثم الاستاذ ره ان يخرج من العدم يجوز ان يكون مقتضى ذات الممكن ولا يكون منافياً
لامكانه اذ المنافي له هو اباء الذات عن طبيعة الوجود ونقيض ذلك رفع ذلك الوجوب
بمعنى ان لا يكون متصفاً بشيء من انحاء الوجود فيه او قالوا انما فلك ان تحمل كلام بهمنيار
على ظاهره انتهى كلامه وانت تعلم ان العدم الخاص هو رفع جميع الوجودات
اذا كان مقتضى ذات الممكن يكون اخص من الممتنع المصطلح لانه اذا اقتضى العدم الخاص
يمتنع جميع انحاء الوجود لذاته فيلزم ان يتصف به دواماً بدوام الذات فلا يمكن له شيء
من انحاء الوجود في شيء من الاوقات ولا يمتنع له سائر الاعدام الخاصة اللازم
الامكان اجتماع المثلين واما ان هذا العدم لا يلزم ان يدوم بدوام الذات لجواز
ان يقتضي في هذا الوقت دون وقت آخر فيجوز له العدم والوجود بجواز فلا يكون

جميع ص

قال ص

فالجال انه لم يقل به احد وايضا يجوز تسليم لزوم تجويز الوجود الخاص لذلك
الممكن فى وقت من ذلك التجويز ومنع بطلان اللازم اذ لا يلزم به محذور
قال الشارح والاستاد ولا يرد الاتخلف المعلول وهو العدم اه قد سمعت عن
الاستاد ان ما ذكره السائل من قوله وكذا لزم تخلف العدم عن الذات اه كان
على كون العدم بمعنى رفع الوجود فى الزمان الثانى وما ذكره الكلام ههنا على كون
العدم بمعنى رفع جميع الوجودات لكن العدم فى السابق يفضى الى رفع
جميع الوجودات وذكر الذات لكونها جزءا اخيرا للعلة التامة للعدم بل يحتمل ان
يكون العدم فى اللاحق بمعنى رفع الوجود الخاص وعلى التقدير المستفاد من
قوله ولا يرد الاتخلف المعلول الخ لا يخرج عن خلل فتامل لتحيط باطراف الكلام
فان قوله لان الجزء الاخير وهو الذات متحقق والعلة التامة ايضا متحققة
وعدم المعلول لم يتحقق يابى عن حمل العدم ههنا على رفع الوجود فى الزمان الثانى
قال الشارح والاستاد بل يجوز ان يكون الموجودات الخ الظاهر من هذا الكلام جواز
كون كل واحد من الموجودات الممكنة ممكن موجود الوجود خاص هو واجب لذاته
ويحتمل جواز كون جميع الممكنات ممكنا موجودا بوجود خاص هو واجب لذاته
فلا يحتاج الى علة والاول اشمل واقيد والظاهر من لفظ الكل هو هذا ويدل
عليه ايضا التفريع بقوله فلا يتحقق الخ لا يخفى ان فى هذا التجويز نظرا اذ لا شك
فى حدوث بعض الممكنات فلو كان وجوده الخاص مقتضى ذاته يلزم قدمه ودوام
لان البطلان فى كون الذات علة كافية نعم يصح تجويز كون ممكن مقتضيا لوجوده
الخاص فكان قديما ويكون الحوادث مستندة الى الله بطريق الاصلاح قال الشارح و
الاستاد ومن امتناع احد طرفى الممكن الوجود والعدم اه لعل بناء كلام
صاحب المواقف على كون اضافة الطرفين الى الوجود والعدم بيانية فيكون
عين الوجود والعدم وبناء كلامه على كون تلك الاضافة لامية لكن المضاف
اليه مرة هو الوجود والاخرى هو العدم فيكون لكل منهما طرفان والظاهر

الى التصريح

الى التصريح هو الاول سيما عند الارادة من العدم الخاص رفع الوجود الخاص
كما يدل عليه قوله كما فى الزمان لان الظاهر ان لا يكون شىء من طرفى كل منهما شيئا من
طرفى الاخر وعلى التقدير الثانى لم يبق هذا الظاهر لان رفع الوجود الخاص احد طرفى الوجود
الخاص كما انه طرف للطرف الذى هو سلبه فيكون مشتركا بين طرفين وطرفين من يكون
الا ان يقال ان الاضافة اللامية بالنسبة الى كل من العدم بمعنى رفع الوجود الخاص
مثلا ومعناه لسدعى ان يكون لكل من ذلك العدم والوجود الخاص طرفان خارجان
من كل منهما طرفى الممكن فان كلا من الوجود والعدم طرفه وخارجه فنه وهذا اعلان صح
فى نفس العدم لان احد طرفيه الوجود والاخر هو رفعه لكن لا يصح فى الوجود لان طرفيه
ولا يكون له طرف اخر مع ان الشارح والاستاد عد نفس ذلك العدم احد الطرفين فتامل
ولا تستعجل فى الرد والقبول قال الشارح امان نعتبره بطلاس عن الشىء على تقرير
التجريد يعنى على تقدير اعتبار الخصوصية فى جانب المقتضى يكون مركبا لا استحالة فيه يعنى
لا يلزم سد باب اثبات الصانع واعادة الحوادث عن المحدث ومحل الغرض المطلوب الكل
مال الشى الواحد يحصل ان يقتضى لذاته عدمه فى زمان ويقتضى وجوده فى زمان اخر
لان اقتضاء الذات من حيث هى هى لا يتصور انفكاكه عنها وان كان لزوم كون المقتضى
كذلك لتجويزهم امتناع الوجود الخاص للممكن فى وقت وامكان الوجود الخاص الاخر
فى وقت اخر وعلى تقدير اعتبار الخصوصية فى المقتضى لانه لزم تجويز كون الذات فقط
مقتضية للوجود الخاص تجويزهم المذكور حتى يلزم السد لان تجويزهم ليس تجويزا لاقتضائين
بخلاف اعتبار الخصوصية فى جانب المقتضى اذ فيه يلزم اجتماع اجزاء الزمان لانه مع كونه
فى وقت وجد يدوم مادام الذات او عدم كون الحادث حادثا وان بقى على امكانه
والا يلزم من هذا التجويز وذلك التجويز وهذا ما يتعلق بالجريد من الشق الثانى مثلا الخ
اما الثانى فلانه لو كان مقتضيا بذاته للوجود فى وقت معين لم ينفك عنه وكان موجودا
فى ذلك الوقت وايضا هذا خلف انتهى والظاهر منه هو ما ذكرنا لا كونه واجبا مطلقا
فيكون ممكنه فيكون واجبا مطلقا بحيث ما لا عتبة فاذا عرفت تفصيل كلامه فى حقق

ما ذكره

التجريد فلا يرد ما يقول من هذا الانفصال جوابا عن ايراد صاحب المواقف اه بل
من الجواب عن كلامه منه ربما رجح الشارح عنه واحد فيه فتامل ثم اعلم ان
ما ذكرنا هو حاصل ما ذكره الاستاد ره ثم اعلم ان حاصل ايراد صاحب المواقف
على الحكماء اما القول بامتناع العدم الخاص لذات الحكم وكون نقيض ذلك
العدم هو الوجود الخاص بامتناع هذا ضرورة فذكر في تكون اشتباه
صاحب المواقف في القول بان نقيضه اذ هذا ليس بعضه بل نقيضه هو
رفعه وهو اعم منه اذ ضرورة العام لا يستلزم ضرورة الخاص فلم يقولوا
بانه نقيضه بل عدم تعرض الاستاد والاستاد لهذا الاحتمال في مقام تفصيل المنشاء
اما لانه ايائه سابقا او لبعد كلامه عليه ان كلام الحكماء في مبحث الاعادة ليس الا
في امتناع الوجود الخاص وليس فيه اثر من الكلام في امتناع العدم الخاص في حواشي
على شرح الاشارات الاحتمال احسن فحصر الاحتمال على الاخيرين او يقول بضرورة العدم
الخاص لذاته واستلزام جواز اجتماعهما مع امكان جواز اجتماع وجوب وجود الخاص
له لذاته معه لكونهما متساويين في منافية الامكان او لكون الوجود والعدم اخوين
والزم قولهم بضرورة العدم الخاص من قولهم بامتناع الوجود الخاص في نقيض
الوجود الخاص هو العدم الخاص والاشتباه على ان بانهم لم يقولوا بضرورة العدم
الخاص وبانه بمعنى الوجود الخاص ليس العدم الخاص بل مع الوجود الخاص قال في
حواشيه على شرح الاشارات احتمال ان يكون امتناع الوجود الخاص ضرورة العدم
الخاص وذلك الوجه يكون الاشتباه في اللازم او انه لم يفرق بين امتناع الوجود
الخاص وامتناع الوجود مطلقا انتهى يعني ان صاحب المواقف اشتبه وتوهم
ان اللازم امتناع الوجود الخاص ضرورة العدم الخاص اي رفع جميع الوجودات
ووجه كذا والحال انه ليس كذلك لان لازمه هو رفع الوجود الخاص وهو اعم
من العدم والوجود ضحا اخر او انه لم يفرق بين اللازمين بانه توهم ان
امتناع الوجود الخاص هو امتناع الوجود المطلق الذي يلزم الضرورة العدم

المطلق

المطلق لا العدم الخاص لا رفع الوجود الخاص انت خبير بان الاشتباه الثاني في غاية
البعد او القول بكون امتناع الوجود الخاص الذي قالوا به مثل وجوب وجود
الخاص في منافية الامكان لان امتناعه ضرورة رفعه الذي تقتضيه وهذا ان
متساويان في المنافية للشيء الثالث وجواز اجتماع احدهما مع الامكان وضامنه
الى الوجود يستلزم جواز اجتماع الاخر معه واضافته اليه والاشتباه في كونه مثله
في المنافية لان امتناع الوجود الخاص هو ضرورة رفع الوجود الخاص وهذا
لا ينافي الامكان بخلاف وجوب الوجود الخاص فانه ينافي الامكان فلا يلزم من جواز
اجتماع هذا معه جواز اجتماع ذلك معه لا يخفى عليك ان كلام صاحب المواقف هو
لزوم السيد يكون وجها لحمل كلام المحشي على خلاف ظاهره لبطلان ظاهره لا لزوم
السيد لو كان منشا ايراده هو الاحتمال الثاني من الاحتمال الثاني الا باستلزامه
ارادة خلاف كلامه على خلاف ظاهره وجواب الاستاد عن كلامه بانهم لم يقولوا
بضرورة العدم الخاص لم يدفع الايراد عن ظاهر كلام المحشي من لزوم السيد اذ حمل
عليه يلزم فيحتج له فيلزم السيد فالغرض من قوله اقول انهم اه ان كان رفع ايراده
عن ظاهر كلام المحشي رايضا فقد عرفت انه لم يدفع وان كان مجرد دفع ما اورد
عليهم فلا يكون لذكره الى اخر الحاشية مدخل فيما سوق في المقام الا ان يقال غرض تحصيل
وجه اخر لحمل كلامه على خلاف ظاهره كما يظهر من قوله ومن ههنا اه بل الغرض من ذكر
كلام صاحب المواقف ههنا تحصيل ذلك الوجه وافادة الجواب الحكم عن كلامه و
عدم تمامية جواب الشارح المحقق فتفطن فما هو جواب الحكيم فهو جواب بعض
جوابهم وهو جواب الشارح من ضرورة الوجود الخاص من جانب الحكيم في مقابلة من هو من
جانب المتكلمين وهو صاحب المواقف فهو جواب من جانبهم في دفع قول الحكيم بامتناع
الوجود الخاص هو الوجود كما حرره الاستاد به او بضرورة العدم الخاص ح
كما حرره وان لم يكونوا في الواقع قائلين به وعدم وجدان امتناع الوجود
في بعض النسخ في قوله لان حاصل ايراده يؤيد ما قلنا وكذا يؤيد ما قلنا قوله الخ

هو ما ذكرنا من انهم لم يقولوا بضرورة العدم ووقف حيث قال بضرورة
العدم في وقت لكن ما لم لا يلزم مما ذكروا ايضا هو عبارة عن امتناع الوجود
الخاص على تقدير ان يكون المراد من امتناع الوجود الخاص مع اعتبار الخصوصية
وحال المعصى لم يلزم كونه ممتنعا مطلقا كالكلي والفرق بان المركب المعدوم
اه يعني ان الفرق بان الذات مع الخصوصية اذا اتصفت بالوجود فقد كان واجبا
فيخرج عن الامكان بعد لان كل مركب موجود ممكن بخلاف الذات مع الخصوصية
اذا اتصفت بالعدم فغايتها انها تكون ممتنعة ولا محذور فيه اذ لا يلزم كون كل مركب
موجود اكان او معدوما ممكنا حتى يلزم الانقلاب من الامكان الى الامتناع حتى
يلزم من هذا التجويز تجويز ضرورة الوجود للذات حتى يلزم الخ وهذا الفرق كان من
جانب الحكيم اي على تقدير ان لا تخلل العدم وعلى هذا ينبغي ان يقيد
قوله ويلزم التسلسل في الموجودات التي هذه الاعدام اعدام لها بقولنا على تقدير
ان لا تخلل وجود دا لا فيكون من الشق الثالث من التقسيم السابق كما لا يخفى
موضع الكلام وكان هذا قال الاستاد ره في دفعه ما حاصله ان
المراد من عدم جزء في قوله اذا عدم جزء اي جزء كان فيكون الذي طلب
علته هو الاعدام اللاحقة لجميع الحركات الى الابد فيكون نتيجة الكلام موضع
من غير نقل الكلام انتهى كلامه اقول ان قول الشارح وعلى الثالث لا بد ان يكون
احد القسمين اه يأبى عنه لان الظاهر من وجوب كون احد القسمين او
كلاهما غير متناه الزام التسلسل بل الزام التسلسل المستحيل باعتبار ذلك الغير المتناهي
الذي هو احد القسمين او كلاهما بان يتحقق التسلسل المستحيل عند كون احد القسمين
او كلاهما غير متناه سواء كان التسلسل المستحيل في ذلك الغير المتناهي او مرفوعات
ذلك الغير المتناهي وعلى تقدير ما قال الاستاد لولا دخل لها فيه اذ على تقدير كون القسم الذي
هو العدمات غير متناه لا يلزم التسلسل المستحيل من غير نقل الكلام الى عللها بخلاف ما قال الاستاد
الاستاد من ان المراد من عدم الجزء الذي طلب علته هو الجزء الواحد لا عدم كل

جزء اذ فرض يلزم

جزء اذ فرض يلزم التسلسل المستحيل عند كون احد القسمين او كليهما غير متناه والظاهر يكفي
الثاني الى ان الظاهر من قوله وعلى الثالث اه ان كون احد القسمين او كليهما غير متناه
يلزم من نقل الكلام الى علة بعض الاجزاء يكون موجودا او بعض الاجزاء يكون معدوما
وعلى تقدير ما حمله عليه الاستاد يلزم قبل نقل الكلام بل يلزم بمجرد طلب العلة للذين
البعضين بل بمجرد طلب العلة للاعدام اللاحقة للحركات ايضا المناسب ان يقول
بالامور بدل الامر في قوله وتلك العلة اما امر موجود اه لو كان المراد من تلك
العلة جميع العلل للاعدام اللاحقة للحركات على ان يقول ايضا بدل علة حادثة على
علل حادثة وان القسم الثالث في قوله وعلى الثالث لم يتصور بعد نقل الكلام لو
كان المراد من العلة تلك المطلوبة علل هذه الاعدام لا الجزء فحينئذ في هذا المقام
عدم تناهي احد القسمين لان العلل المطلوبة اذا كانت لجميع يلزم عدم التناهي
باعتبار كلا القسمين البتة ثم يخطر بالبال في توجيه كلام الشارح ان جزءا واحدا من الحركة
اذا عدم فلا بد لعدمه من علة حادثة لحدوث ذلك العدم وتلك العلة الحادثة اما امر
موجود او عدم امر موجود او مركبة من امر موجود وعدم امر موجود وهذه المركبة
مقابلة لكل واحد من الشقين الاولين لان المركب من الامر الموجود وعدم امر الموجود
ليس بموجود وليس عدم امر موجود وان كان مصداق المعدوم ولم يقل الشارح
اما امر موجود او امر معدوم حتى لا يتصور القسم الثالث او الواسطة بينهما وبناء كلام
الاستاد الاستاد في هذا المقام على حمل كلامه على هذا الا ما قلنا كما يستفاد من قوله حتى يكون
بعضها موجود وبعضها معدوم وفي القول الاحتمال عليه عدم امر موجود الزام التسلسل
في الامور الموجودة المجتمعة المترتبة في هذا الاحتمال حال الوجود وغرض الشارح الزام التسلسل
في الامور الموجودة المجتمعة المترتبة في الشقوق الثلثة ومعنى قوله وعلى الاول ينقل الكلام
الى علة ذلك الامر وهكذا حتى يلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة المترتبة ان علة ذلك الامر
الموجود امر موجود وعلة ذلك الامر الموجود ايضا موجود الى غير النهاية ومعنى قوله وعلى
الثاني فيكون ذلك العدم اه انه ينقل الكلام الى علة ذلك العدم وعلته ايضا عدم امر موجود

فيبطل علية هذا العدم فيبطل كل مرتبة عدم عدم امر موجود وعدم امر موجود والى غير النهاية وكل
من تلك العدمات وعدم علة الوجود الذي عدمه معلوله وهي موجودة وعلى الثالث
لا بد ان يكون احد القسمين او انه ينقل الكلام الى علة البعض الذي هو امر موجود وهكذا
ويحتاج الى علة عدم امر موجود وهكذا حتى يلزم عدم تناهي الموجودات او الاعدام او
كليهما لعل غرضه هو التوضيح والا فالامر لا شك فيه والا بعد نقل الكلام الى كل من
الموجود وعدم امر موجود ويلزم عدم تناهي كل منهما ومع ههنا احتمال آخر وهو ان الامر الموجود
او عدم الامر الموجود يجوز ان يكون ازليا لكن يكون جزء من العلة الحادثة المعدوم
المعلول الحادث ثم يحتاج الى العلة الحادثة احدهما فيلزم عدم التناهي في الموجودات
او في العدمات وعلى تقدير حدوث كل منهما يلزم عدم التناهي ولم يحمل كلام الشيخ في شق
الثالث عليه لان قوله في بيان القسمين من الامور الموجودة وتلك الاعدام يأباه عنه
لانه يستدعي احتياج كل منهما الى العلة وخلاصته ما ذكر انه يندرج صورة البعض في احد
الشقين بان يكون بعضها موجودا وبعضها عدم امر موجود فافهم لعل ما ذكرنا في هذا
المقام في توجيه كلامه اولى مما قال الاستاد في توجيه كلامه ثم لا يخفى ان مبنى الكلام
على ما الهم الاستاد الاستاذ يلزم على الشيخ القول بكون كل واحد من العلل السابقة على
العلة الموجودة الاولى والعلة المعدومة الاولى علة لسلسلة العلل الموجودة
وعلة لسلسلة العلل المعدومة كما قال او لا يكون علة لجملتها موجودة فاما ان
يكون لجملتها معدومة اه وكذا الحال وكذا الكلام في الامر المعدوم والنظر
في العقول يكون الشيء علة للشيء الا اذا سيما في هذا المقام الكلام الان يفيده
له وقرينة له وما هو علة علة العلة التي هي تطلب لها علة او لا علة بعيدة
او البعد لها وعلة مطلقة لها ولم النظر في كلام الشيخ هذا الاطلاق فلو حمل كلامه
على ما ذكرنا لم يلزم هذا الاستبعاد   على التقدير الذي يجب بها يكون علة لكل
ذلك الموجود لجملتها معدومة وكون البعض منها موجودا والبعض منها معدوما فلا
يخفى على التقدير الثاني لا احتياج في اثبات الشق الى ادخال الامور الموجودة

الموجودة في السلسلة وان كان الواقع داخلا فيها او هي لكلامه يشعر بانه يحتاج اليه بحسب
توهم يدخل في تمام يثبت الشق الثالث بمعنى ابطال على هذا الكلام في قوله وكذا الكلام في
الامر المعدوم اه فيه تدبر واحسن التدبر يشكو ولا التصريح في الرد والقبول ولا النظر
الى القائل وانظر الى المقول   اذ قال المحقق ان ما لا يكون اه قال في خاتمة
رسالة اثبات الواجب ما حاصله ان عدم العلة لا يجب ان يكون علة لعدم المعلول لجواز
ان يكون علة عدم امر آخر او وجود امر آخر مستلزم لكل منهما عدم العلة انتهى وحاصل
قوله وقال المحقق اما اثبات علة الوجود للوجود وعلية العدم للعدم ويستفاد
من خاتمة الرسالة انه يجوز ان يكون عدم امر علة لعدم امر آخر ولا يكون وجوده
علة لوجوده فلكل شيء يكون عدمه علة لشيء يكون وجوده علة لبعضه وهو غير منعكس
كنقيضه اي لا يكون لكل شيء وجوده علة لشيء يكون عدمه علة لنقيضه ولكن لك ان
تقول مثل ما قال في الرسالة بانه يجوز ان يكون علة الوجود على تقدير ان يكون
العدم علة لعدمه امر مستلزم الوجود لا الوجود ثم لا يخفى ان ما ذكره فيما عدم
فتبدل ما قاله لو اريد ان احد النقيضين اذا كان علة لشيء كان النقيض الآخر
علة لنقيض ذلك الشيء ثم اعلم انه يرد على ما ذكره بقوله في الحاشية اه ان علة عدم المعلول
المركب هي عدم احد اجزائه لا بعينه اذ ح لا يكون عدم كل جزء بخصوصه علة مع ان
وجوده علة لوجوده وكذا الحال على قول من قال بعلية عدم كل جزء بشرط ان يسبقه
عدم جزء آخر وان لا يجامع عدمه اذ لو اتفق ما سبقه بعض الاجزاء ثم اتفق
البعض الاول ولا علة لعدم ذلك البعض بالنسبة الى عدم المركب فح يجوز
ان لا يكون عدم شيء علة لعدم شيء آخر ولا يكون وجوده علة لوجوده والحق انهم قالوا
في الحدوث الذاتي بان عدم الممكن علة لوجوده مع ان الوجود ليس علة للعدم
فح ايضا يجوز ان يكون العدم علة ولم يكن الوجود علة ويكفي بهذه السلسلة
الا ان يقال الكلام في اسلام علية العدم علة العدم علية الوجود ولم يتم الاستلزام
علة الوجود وعلة العدم واما ما ذكرنا فقولنا والحق قالوا له لا يخارج عن ذكرنا انتهى

لكن لا يخفى لكن من عدم الاستلزام يجوز عدم الاستلزام كما قال رحمه الله لجواز اه **قال ادام الله ظله** وعلى الوجهين اه
قال الاستاد الاستاد في السم احدهما ان يكون الامور الموجودة غير متناهية وثانيهما ان
يكون الاعدام غير متناهية ويكون كلتيهما غير متناهية هو الشق الثالث الذي سيقول
في بيانه وقس عليه الشق الثالث الثاني الاحتمال الاول السلب الاول الاطلاق والوجهان وقس
عليهما الكلام احسن واما كون المراد من الوجهين هو الوجهين السابقين على الثالث
من الاحتمال الاول السلب الاول لا يخفى بعده لان الحكم المذكور فيهما قد ذكر سابقا وان
فيما قال اذ الحاصل انه يلزم السم انه شيء جديد لم يذكر سابقا وهو احتمال استلزام
العدم امور موجودة غير متناهية البعض هو ان يكون كل تكرار وان احتمل فلا مانع
لكنه انتهى اقول لعل ان احتمال استلزام العدم امرا موجودا وتفصيل ان السم
في الامور الموجودة رد اى شق في حال الوجود السابق ورد اى شق في حال
الوجود السابق ورد اى شق في حال العدم اللاحق لم يذكر شيء منها سابقا
فلم يكن ما ذكر في مورد الحاصل انه تكرار او ان كان حاصل الوجهين اللذين
هما عبارتان عن الوجهين السابقين اه مع ان احدهما عبارة عن احد
القسمين وثانيهما عبارة عن كليهما وهو حاصل من احتمالين ذكرهما قبل قوله
وعلى الثالث وفائدته ما ذكرنا وقوله وقس عليه اه اى قس على حاصل احتمال
الشق الثالث بلا وجهين ثم لا يخفى ان الوجهين ان كان المراد منهما ما ذكر
الاستاد الاستاد فينبغي ان يقول انه ان عدمه ان كان بسبب احد القسمين
الغير المتناهي المتحقق في ضمن امر موجود او عدم امر يستلزم حدوث امر موجود
لزم السم في الموجودات المترتبة في حال عدمه وان كان بسبب احدهما الغير
المتناهي الذي يتحقق في ضمن عدم امر موجود لزم ذلك السم في وقت وجود ذلك
الحادث فتامل **قال ادام الله ظله** او عدم امر يستلزم حدوث امر اه قال المحشي الخلخالي
لعله اشارة الى ان المراد من الامر الموجود في قولك وتلك العلل اما امر موجود
ما يعم الحادث وغيره ثم قال في دفعها قال الاستاد الاستاد لا يخفى انه يجوز ان يكون

ان يكون عدمه لعدم امر يستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود معه ولا امر قبله مثل
عدم امر اختياري كالامتثال فان سلبه لا يستلزم الا الوجوب او الامتناع اللذين
كل منهما من المعقولات الثانوية لانا نقول العدم الذي يكون سببا للعدم جزء من اجزاء
العلة يكون عدم جزء من اجزاء علة موجودة بالضرورة على ما مر في ابطال الشق الثالث
نظرا ان الموجود الحادث الذي هو علة لوجود حادث لا يكون امرا اعتباريا
انتهى كلامه لا يخفى ان العدم الذي يكون علة لعدم جزء من اجزاء العلة لا يلزم ان
يكون عدم جزء من علة موجودة بل لا بد ان يكون عدم جزء من اجزاء العلة التامة
للوجود والعلة العامة لا يجب ان يكون موجودة بنفسها ولا بجميع اجزائها
قال الاستاذ الاستاد لان الاعدام بينها علية على هذا الفرض فيكون من فوق
تلك الاعدام الصادر ترتبه والسم فيها السلسلة في الامور النفس الامرية المرتبة
والبرهان جار فيه ويحتمل ان يكون المراد منه ان السم في الاعدام يستلزم في
الامور المتمايزة بحسب نفس الامر وادله بطلانه تجري فيه الظاهر كلامه
هو هذا الاحتمال لكن قال المحقق الشيرازي في حواشيه على رسالة اثبات
الواجب ان العدم ما ليس له تحقق في الخارج فتحققه في الذهن فما لم يعتبره
الذهن لم يكن له تحقق فلا يصح ان يكون هناك امور غير متناهية بل ينقطع
تحققها بانقطاع الاعتبار انتهى كلامه بل لفظه خلاصة ما قال المحقق الاول
لو كان المراد في السم في الامور الاعتبارية التي تكون الاعدام اعلاما
لها لعل العقول بعلية العدم يدفع ما ذكره هذا المحقق اذ في الامور الاعتبارية
التي ينقطع بانقطاع الاعتبار ليس علية بل يلزم ان لا يكون عدم الى الحكم محتاج
الى العلة فلم يحصل في الذهن وهو غير معقول على احد بل هو غير معقول لكن الظاهر
ان التي بينها العلية والمعلولية على هذا الفرض ثم لا يخفى ان السم في الاعدام
لو كان مستحيلا لكونه في الامور النفس الامرية والسم فيها فيبقى السم
في الامور المتواجدة الموجودة التي لا تستلزم السم في الامور النفس الامرية

المجتمعة المرتبة في الحدوث وبين الاعدام اللاحقة للحوادث والنظام عدم توقف التسلسل على انه
لم يقل به لكون المتبادر من كلامه في الوجه الثاني الاستدلال بجريان برهان
التطبيق في التعلقات مع انها ليست من الامور الموجودة في الخارج ثم من الامور
النفس الامرية كالاعدام والفرق بينهما خرط اذ كون التعلقات من الامور الاعتبارية
لا ينافي كونها من الامور النفس الامرية اذ ليست من الاعتبارات التي يكون بمجرد
فرض فارض واعتبار معتبر كزوجية الخمسة وفردية الاربعة ثم اعلم ان النظار
في جريان التسلسل في الامور الموجودة وعدم توجه الشك الذي للتسلسل في العدمات
انه لم يقل باستحالة التسلسل في العدمات لكن التسلسل في العدمات هو التسلسل في الامور النفس الامرية
لا انها منها والتسلسل فيها محال قال تلميذ مولانا احمد الجندي القاضي ان ابو حفص في
حواشيه على شرح العقائد النسفية لم يشترطوا اي المتكلمون في برهان التطبيق
الاجتماع والترتيب بل قال المحققون المتأخرون منهم ان الوجود في الخارج
الفلاسفة يشترطون بل اصل الوقوع في نفس الامر كاف انتهى فيفهم من كلامه ان التسلسل
في غير الامور الموجودة من الامور النفس الامرية عند المحققين المتأخرين من
المتكلمين محال والتسلسل في العدمات لكونها من الامور النفس الامرية واقع لكنه باطل
ببرهان التطبيق وكذا نقل المحقق الجندي في حواشيه على شرح العقائد للتفتازاني
عن السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف في المقاصد لا لكنه ان التسلسل في الامور
العدمية باطل ببرهان التطبيق حيث قال وذلك المحقق علاوة على ان التسلسل
في الامور العدمية باطل ببرهان التطبيق وصرح قدس سره في شرح المواقف بنقيض
رضاه به فيها فادعاء تحقق التسلسل في الامور العدمية وبطلانه غير لائق انك قد
عرفت في الخاتمة ان المراد من الكثرة الاضافة وهي من الامور النفس الامرية
لا من الامور الموجودة في الخارج فلو كان مراد الشارح التسلسل في الامور الموجودة
هو التسلسل في الامور الموجودة في الخارج فليس كذلك وان اراد التسلسل في الامور الموجودة
في نفس الامر فالعدمات ايضا كذلك فتفكر وتدبر قال الشارح اما في حال وجوده ان السابق

السابق وان حال ان الوجود والفاعل للعدم العلة الاولى اي علته بلا واسطة العدم اي لكنه
على مسلم بل لزم بطلان عدم العلة المستلزم للوجود الحادث وامن العدم اللاحق لكنه
السابق والمراد بكون الوجود والفاعل لعكسه مستلزم ان ذلك الوجود والمرفوع كان علة
مستلزم للوجود لكنه ويحتمل ان لا يكون عكسه مستلزما بل يكون ناقضا غير مستلزم قال الشارح
او في حال عدم اعلم ان المانع قد يكون امرا عدميا فيكون عدمه عدم ذلك المانع مستلزما
له لكن المانع ههنا يلزم التسلسل في الموجودات المرتبة المجتمعة في حال الوجود لا في حال العدم
قال الشارح او ما ان علل على التقدير ان يكون اه كانه قال ان حال المستدل بالتسلسل المستحيل
في التطويل بان يكون عدم كل جزء اه اي على التقدير ان يكون عدم كل جزء اه لمنع الترتيب
بل الاجتماع ثم يدفع المنع الاول بقوله فليس تلك الموانع معا في الحدوث ثم اراد
ان يدفع المنع الثاني بان الموانع اجتمعت في الوجود ولزم التسلسل المستحيل بحصول الوجود
والترتيب والاجتماع وان لم تجتمع نقلنا الكلام الى علة عدم كل مانع حتى يلزم التسلسل
في العلل المتناهية المرتبة الحادث لا متناهيا في الحدوث اي مرتبة بحسب الذات في الوجود اي الحدوث في
حال الحدوث وحال عدم الموانع ان كانت عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع او بحسب
الذات حال وجودها السابق ان كانت عدم جزء من اجزاء علة وجود الموانع لكن لقائل
ان يقول ان ما الترتيب في الحدوث كما ذكره بحسب الذات او في الشق الثاني وقوله
في الشق الاول يلزم وجود الموانع المرتبة في الحدوث غير بين القول بحسب الزمان في
الشق الاول او ترك قوله بحسب الزمان عن الشق الاول وابدا اختيار عدم الاجتماع
في السلسلة الطولية اثبت الاجتماع في السلسلة الموضحة ليحصل التسلسل بنقل الكلام
الى علة عدم المانع وفي هذا المقام ليس النزاع بين الخصمين في الترتيب اذ لا اجمال
لتسلسل يكفي ينبغي ان يفهم هذا المقام من الضعف وعدم الاتحاد [illegible] فتأمل
يحيط باطراف الكلام قال الشارح او لجواز ان يكون حدوثها والوانا كانها في اشغال
[illegible] مانع عنده الاولى ان يقول وجودها بدل عدم [illegible] على ما مر [illegible]
تأمل ويمكن التوفيق ان علة عدم المانع الملزوم لوجوده بل هو متحقق حين انتفائه

اولا وعلى الاول يلزم اجتماع النقيضين وهما عدم المانع وعدم عدم المانع بل يلزم
تحقق الملزوم بدون اللازم لان كان هذا الشرط مستلزما لاجتماع النقيضين لكن نقول
انه لم لا يجوز ان يكون على الثاني عدم وجود المعلول لان انتفاءه لم يكن الا لانتفاء علته التامة
الذي كان بسبب انتفاء عدم المانع فبطل تحقق عدم المانع تحققت علته التامة
فيلزم الوجود والا لتخلف عن علته التامة وكل ذلك لان نقول انا نختار الشق الثاني
ونقول ان المنع المفروض كونه جزءا اخيرا للعلة التامة للوجود والسابق للتحكم في
الزمان السابق فلا يلزم تخلفه عن العلة التامة في الزمان اللاحق لانه ليس
فيه حكما ونفس هذه معلولا ولا يلزم من كونه متمما للعلة تامة بنحو وجوده كونه
متمما للعلة تامة للكل واحد من انحاء وجوده حتى يلزم تحقق نحو الاخر منه اذ ايجاد العلة
التامة بجميع انحاء الوجود غير لازم اللهم الا ان يقال ان اللازم هو وجود
المانع بالاطلاق العام لكن هذا اللزوم كما لا يخفى على متتبع اللزوم
فتدبر ثم لا يخفى ان امكان القول بانتفاء عدم عدم المانع انما يتصور كون علة البقاء
غير علة الحدوث [illegible] بتركون تحقق عدم عدمه بالاطلاق العام علة لعدم الحكم
على [illegible] قال الاستاد الاستاد لم يظهر لي هذا الجواب الى قوله
لجواز وجود جميع الموانع دفعة بلا ترتب ذاتي وزماني فيه انه لا خفاء
في تعاقب موانع اجزاء الحكم لان مانع وجود جزء من اجزاء الحكم مانع لوجود
جزء اخر بعده وكذا مانع ذلك الجزء مانع لوجود جزء اخر بعده ولم يجامع
لوجوده نفسه فيكون احد هذين المانعين متقدما بالزمان على الاخر ومراد
الشارح من الموانع التي منع بينها الترتب اولا انما هذه الموانع لا الموانع
التي يلزم من نفي الكلام الى علة عدم الحكم الواحدة وقد عرفت تفصيل
الكلام بان لا مزيد عليه في المجلسة السابقة المصدرة بقولنا قال الشارح فان
قلت ان يمكن ان يكون [illegible] في قوله وعلى الاول يلزم وجود الموانع
المترتبة في الحدوث الغير المتناهية بان نقول انا نختار ان علة عدم المانع

المانع هي عدم المانع وعلته عدم عدم المانع وهكذا او الموانع المترتبة
لعدم الحكم لا يكون بينها ترتب زماني والاول [illegible] بل يمكن [illegible] عدم ترتب
الزمني كما لا يخفى [illegible] قوله ثم اعلم ان الموانع الى الجمل الكلي منه على ما
لكن [illegible] عدم تلك [illegible] ما يمكن ان نقول [illegible] قوله يعني اثبات
الترتب بين الموجودات [illegible] بان مراده من قوله وعلى الاول يلزم وجود
الموانع المترتبة في الحدوث الغير المتناهية ان تلك الموانع يكون الوجود
لحدوث بعضها مرتبا بحسب الذات على بعض الآخر وبطلانه [illegible] قوله
بان يقال [illegible] لم يعرض [illegible] لقوله اذ من البين [illegible] كما ان تعقل
[illegible] فيكون مراده من المرتبة
المرتبة في الحدوث بحسب الذات والمترتبة في الحدوث [illegible] الحدوث
ثم تحقق
في المرتبة بحسب الزمان ما يؤيد تقييده في [illegible] لقوله بحسب الزمان فيه لم يظهر لي وجه
[illegible] قوله لم يظهر لي منه الوجه [illegible] فتامل غاية التامل [illegible] يظهر لك ما لم يظهر لي قال
الشارح الا ان يقال ولا مدفع عليه النقض [illegible] كما قال بعضهم [illegible] العرض [illegible] بينهما
[illegible] تقرير العلية في المرفوع [illegible] فيه انت خبير بان هذا التقرير انما يكون
مقررا لو كان [illegible] العلية [illegible] مطلق [illegible] واما اذا لم يكن
كذلك فلا [illegible] حقيقة [illegible] الحقيقة غير مسلم بل ان [illegible] الاول [illegible] علة الاحتياج
[illegible] طرفي الوجود والعدم للممكن [illegible] الممكن [illegible] والعدم [illegible] يحتاج الى العلة
[illegible] علة [illegible] علة الوجود والقوم [illegible] العلة
بينهما [illegible] الاحتياج الى العلة في طرفي الوجود والعدم [illegible]
[illegible] علة [illegible] علة عدم المانع
علة الوجود ولا [illegible] قال الاستاد [illegible] تحقق عدم عدم
اللازم آه [illegible] تحقق

عدم عدم المانع يتحقق الاعدام الزوج المتقابلة و [illegible] الى غير النهاية الا ان يتوهم اراده ما ذكرنا
لا يخفى انا لو قلنا يكون عدم المانع علة لوجوده كما هو مستند الى عدم عدم المانع يلزم
سلاسل علة وجودها ايضا لكن السلاسل بعض الاعدام في الزوج الشيخ الموجودات اذ هي
ليست لوازم لمانع [illegible] الاستاذ في زوج الشيخ اعدام في السلاسل اللازمة كما في الحادثة
التسع لكن يجوز ان يتوهم به لكونه لا الاستلزام [illegible] المتحيل الذي في الموجودات
بخلاف تلك الاعدام فان النسخة الموجودات اخر لازم لها كما لا يخفى فتامل ولا تغفل
قال الاستاذ ويكون لازم الكل وجوديا واحدا او لك ان تقول انا ننقل الكلام
الى علة ذلك المانع فيكون علة عدم مانعه و علة ذلك العدم عدم عدم المانع الآخر
وعلة عدم عدم المانع العدمات الاربع و علتها العدمات الست وهكذا فيكون
الوجودي الواحد الذي هو لازم عدم عدم المانع لازما للكل من العدمات المتقابلة و
[illegible] فننقل الكلام الى علة هذا المانع ايضا وهكذا الى غير النهاية ولا شك ان هذا المانع
علة لعدم مانع المانع اللازم لجميع العدمات المتقابلة و [illegible] يستفاد من كلام الشيخ وهو قول الجواز
ان يكون [illegible] فيما [illegible] شفاء [illegible] مانع عدم [illegible] كلام الاستاذ [illegible]
بقوله اعلم ان المانع [illegible] ان علة عدم مانعه العلة لعدم مانع آخر لا عدم عدم المانع الآخر
ثم اعلم انه قال واعلم ان المانع اللازم للعدم الزوج سواء كان اثنين او اربعة او ستة وهكذا
اذا كان في اول السلسلة العلة لعدم الحكم هو مانع الحكم فعلى هذا يكون المانع اللازم
للعدمات الاربع العلة للعدم يعني مانعا لعدم المانع و مانع عدم المانع علة لوجود المانع
فلو كان المانعان واحدا يلزم علية الشيء لنقيضه [illegible] كلامه [illegible] ان يكون النظر المستوعب
كلما كان [illegible] اذ الحكم في اول السلسلة راجعا الى عدم الزوج لا الى المانع و [illegible] العلة
جزء لها و [illegible] لعدم الحكم [illegible] العلة يعني لو فرض اي عدم من العدمات الزوج
في اول السلسلة علة لعدم الحكم يكون المانع اللازم له مانع الوجود الحكم الاوضح
والاشمل [illegible] قال الاستاذ ان يقال المانع اللازم للعدمات الاربع العلة للعدم يعني
مانع لعدم المانع او مانع لعدم عدم عدم المانع بثلث مرات وعلى الاول علة لمانع
او علة لعدم عدم المانع وعلى الثاني علة لعدم عدم عدم المانع او علة لعدم ح

لعدم عدم عدم عدم المانع باربع مرات وعلى التقديرين يلزم ان يكون المانع علة لنفسه
ان كان واحدا او لما كان المفروض ان علة عدم عدم المانع علة للمانع و عدم علة
عدم عدم المانع باربع مرات علة لعدم عدم المانع يلزم علية المانع لنفسه الخ
في الصور الثلث التي هي ما ذكره الاستاد ره ان كان المانع واحدا ثم قال وعلة
لعدم المانع الخ لا يخفى ان من البديهي ان المانع اللازم للعدمات الزوج المتقابلة
واحد لان كلا منهما كان مانعا فاليكن عدد المتقابلات فيهما مختلفة وانت خبير بان
ذلك المانع اللازم للعدمات الاربع مثلا ليس [illegible] عدم المانع بل هو نقيضه و عدم [illegible]
معه لكونه نقيضا له لا لكونه ما [illegible] ان مانع الشيء لا يجامعه كذلك نقيضه لا يجامعه
وبعد جعل تلك البداهة يكون نقيضه البتة ثم قال ومانع عدم المانع علة لوجود المانع
فان المسلم كونه علة لعدم عدم المانع لا لوجوده ولا [illegible] فيجوز ان يكون الوجودي
اللازم واحدا فغاية ما لزم علية الوجودي اللازم للعدم الملزوم ولا استحالة
فيه وعلى تقدير التعدد و المغايرة فلا [illegible] الترتب بينهما لكن يدفع ما قلنا [illegible] ان
عدم عدم المانع علة لوجود المانع بناء على ما هو المفروض و يستفاد [illegible] قوله
فيكون عدم عدم المانع الخ ثم [illegible] ان [illegible] كون الاربعة علة للاثنين مثلا
كون الرابع علة للثاني لان الكلام في علية الرابع المتقابل وهو الرابع مثلا
والمراد جزئية الاثنين من الاربع جزئية [illegible] موضوعيهما وعلى التقدير الملحق
على العدد لا يلزم علية الشيء لنفسه او ح يلزم القول بعلية الكل للجزء فتدبر [illegible]
التدبر قال الاستاد والمعروض المذكور اه ح ان الوجوديات
اللازمة للعدمات المترتبة اه كان علية العدم للعدم فقط فكان هذا الدفع
سؤال وهو ان عدم الترتب بين الوجوديات اللازمة للعدمات لا يستلزم عدم
المفروض خلاف ما تقرر آنفا من ان وجوديات اللازمة للعدمات المترتبة مترتبة
وحاصل الجواب ان المقرر انما كان في الفرض الذي كان فيه علية العدم
للعدم وههنا يكون علية العدم للوجود هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام فاحفظ

قال الشارح والمجتمع بدل

قال الاستاذ الاستاد ان لعدم مراتب لعدمات متفاوتة سواء كان ذلك التفاوت بالنحو الاول او بالنحو الثاني لكن الوجودي المضاف اليه لكل من العدمات المتفاوتة مغاير للآخر فلم يجتمع في الوجودي نقضنا الكلام الخ قال الاستاد الاستاد في التتمة لعل قايلا يقول علة عدم المانع من عدم علة الحركة فلم تتم هناك لم لا تتم فيهما ايضا فكيف يقول حتى يلزم اجتماع المحتمل الموجودات الحادثة وقت عدمها او وقت وجودها انتهى فيه ان تباين المعنى كان على توهم كون اجتماع المحتمل من الموانع التي هي لوازم الاعدام التي هي علل اعدام اجزاء الحركة فاجاب عن المنع الاول نظرا الى ما هو المورد وعن الثاني ايضا نظرا اليه على التقدير لا اجتماع وعلى تقدير عدم تناهيها على ما هو مبنى الكلام في المقام من ان علل عدم المانع بل عدم الحركة ايضا لا اجتمعت معها حين وجودها لزم اجتماع لوازمها معها في هذا الحين فيلزم المحتمل المستحيل لا يخفى ان ما ذكره فيهما اي يتوجه لو كان مراد الشارح من قوله نقضنا الكلام الى علل عدمها الزام الشارح في الطول كما قلت علل العدم في علة عدم كل جزء من الحركة لكنه ليس كذلك لان مقصوده الزام التسلسل في الغير المتناهية في العرض فتفكر عاية التفكر قال الشارح الموانع المرتبة في الحدوث اي بحسب الذات في الوجود الحدوث او في ان الحدوث يعني على التقدير الثاني الانكل في ان الحدوث مجتمع ومرتب بحسب الذات وذكر ان الحدوث لاجل ان الاجتماع فيه يكون محررا وما به تم لا يخفى ان ههنا ثلث احتمالات على النحو الاخر وهو ان عدم كل مانع امر موجودا وبعضها معدوم يستلزم كعدم عدم المانع موجود وبعضها معدوم لا يستلزم الامر الموجود وبعضها موجود وبعضها معدوم يستلزمه كعدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع لكن كلها باطل لما ذكر فتفقط قال الاستاد الاستاد ولو جعل لتقرير هذا القول لما قوله وجها آخر فتقض دليل متوهم وهو انهما لما كانا مبقيين للوجه الثالث

الثالث عند كل منهما وجها آخر تم قوله ولكن الامر في ذلك بين اشارة الى الجواب يعني ان كل ما يفهم من قوله بل هما وجهان ومن قوله ولو جعل الخ سهل لا يليق ان يعد ايرادا الا ان المناقشة في التعبير والاطلاق فافهم

الوجه الرابع

قال الشارح لان القديم بحسب الذات يعني ان لازم القديم سبقه على كل حادث وعينا ولازمه هو قولنا لا يكون القديم مع واحد منها واللازم بناء ذلك اللازم فيلزم ان يكون الثاني بين ملزومهما فيعد القول بالقديم يكون القول بعدم تناهي الاعداد الموسومة باطلا قال الشارح اذ القديم الخ انت خبير بان هذا الدليل ينتج ما قصد الاستدلال عليه بل يصح كون القديم غير حادث وهو لا يستلزم سبقه على كل حادث الا ان يقال ان المقدمة الثانية تستلزم عدم كون الحادث في وقت العدم والمقدمة الاولى تستلزم كون القديم في ذلك الوقت فيلزم منهما ان يكون القديم سابقا على كل حادث بل ان يكون في وقت يكون فيه سابقا على كل حادث فيكون المطلوب متفرعا على لازم ما بين لما هو متبين فتامل قال الاستاذ الاستاد اذ لو لم يكن سابقا الخ انت تعلم ان هذه المقدمة اي كون القديم سابقا على كل حادث مدلول قوله اذ القديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم والحادث يكون مسبوقا به ودليل على انه غير صحيح ماخوذ منه الا ان يقال عن جزء انحاء ما العكس او ما هو عكس السبب بل هو عكس الاستاذ خلاف ما ذكره لانه يستلزم النقض لا الامر كما لا يخفى ان المراد من الحادث في قوله معارض بالحادث ان كان هو الحادث المعلق فلا اشكال والا ان كان المراد منه حادثا ما فيكون موردا ذلك الحادث اشارة الى حادث ما لا كونه حادثا مسبوقا بالعدم لان حادثا ما فرد منتشر وهو مساو للمبهم كما قالوا ان المبهم ما هو منتشر فيكون الصعود على جوابه ان لازم العدم المذكور هو رفع الايجاب الكلي وهو الا ان الجزئي مصداق لا يكون الا مسبوقا بالعدم وهو للط

وخلاف المفروض لان المط هو سبق القديم على كل حادث فاذا اعترف به يلزم ان
يبطل المفروض وهو عدم السبق ثم اعلم انه يمكن اثبات وجوب كون القديم
سابقا على كل حادث بان يقال لو لم يكن القديم سابقا لكان الحادث
مقارنا له ويكون للقديم وجود مستمر في جانب الماضي فمنع ذلك
الوجود اما ان يكون للحادث وجود فيلزم كون الحادث قديما او لا يكون
عدم فيلزم تقدم القديم على الحادث وهو المط وخلاف المفروض قال الشارح
وهو باطل بضرورة العقل اي عدم سبق القديم على كل حادث باطل بالضرورة لتحقق
السبق فيلزم عدم مقارنة القديم مع واحد من الحوادث فيلزم ان لا يكون
الحوادث المتعاقبة غير متناهية قال استاد الاستاد تامل لعل وجهه
ما ذهب اليه الحكماء هو القول بالتوارد لا ما هو مذكور في الشرح والمتعقد
الاولى البطلان بهذا او بالمقدمة التي في بيان البطلان ما هو ههنا سهم ويحتمل ان يكون
وجهه انه يجوز ان يكون المذهبان من لزوم عدم السبق للمقارنة احدهما مطلقا
والاخر على التقدير ان يكون بطريق التوارد فيكون كلام الشارح ناظرا الى المذا
المذهبين لكن يابى عن هذا ~~الحكم بتقدم عدم قبوله وجوب~~ تلك الحالة
المجمل كلام الشارح في الجواب بما قرر ايجابا هو يلزم ما ذكره اه فتامل حيث
قال استاد الاستاد البطلان بحكم الوهم اه الغرض من هذا الكلام تحقيق كلام
الشارح بانه حكم بان القول بالمنافاة ببديهة العقل لا ببديهة الوهم او ايراد عليه بانه لا ببديهة العقل م
حكم بكون القول بالمنافاة ببديهة الوهم بعد قبول تلك المحال وهذا
غير معقول اذ بعد قبولها هذا ببديهة العقل لا ببديهة الوهم فاذا عرفت
هذا فتامل في قوله فتامل حتى يظهر وجهه قال في التتمة لعل وجه ان كلام
المعترض على عدم الفرق حيث قال واذا لا يكون متقارنا مع واحد
سابقا على كل واحد مطلقا وقال والمنافاة بين دوام المقارنة والسبق
على كل واحد بديهية بدون تقييد السبق بكونه في زمان واحد منها والط

والط منه سماح قوله بدون تقييد السبق بكونه في زمان واحد ان الحكم التالي في قوله
لان الحق انه بديهة الوهم لعدم التقييد بحسب الظاهر لو كان مقيدا فلا يكون وجهه ايراد الغاية
من الاصل سوى كان تحقيقا لكلام الشارح او ايرادا عليه فافهم والمراد لعدم الفرق عدم الفرق
بين القولين المعقولين من عدم التقييد بكونه في زمان واحد والمقول الاول
مذكور في بيان البطلان الشارح الامور الغير المتناهية الممتنعة مطلقا والثاني مذكور
في بيان البطلان الثالث الامور الغير المتناهية الممتنعة اذا كانت متواردة على المادة الفلك او
في الحكم بانه بديهة الوهم او عدم الفرق بين قوله لكان يكون له حال تتحقق فيها سبقه على كل واحد
مما صدق عليه الحادث وبين الحكم بالمنافاة المذكور يعني انه بديهة الوهم لا بديهة العقل
حكما ان الاول ليس لهذا العقل كذلك الثاني ويحتمل ان يكون وجهه ان الشارح قال بان بعد
قبول هذا الحكم فالحكم بالمنافاة بديهة العقل لا بديهة الوهم لكن قوله هذا اشارة الى الحكم
لا الى المنافاة على ما يظهر من سياق كلامه فتدبر حتى يظهر لك ما هو الحق قال الشارح والمنافاة
بين دوام المقارنة مع بعض الافراد الذي هو لازم لتلك الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية
والسبق على كل فرد الذي هو لازم لتقدم القديم بديهية بل مآله ذلك السبق يكون بالواسطة منافاة
تلك الحال الموجبة فاذا كانت المنافاة بين لازميها كانت المنافاة بين ملزوميها القديم
واجبا كان او ممكنا الفيض وذلك السبق فكان الباطل هو التسلسل في الحوادث اليومية قال الشارح
ثم التقدم القديم على افراده اه يعني ان التقدم على هذا يستلزم كون القديم متحققا في الزمان الذي
على فرد وان كان التقدم على كل فرد باعتبار كونه في زمان وهذا الاتحاد دوام المقارنة
مع فرد منها نعم لو كان اللازم هو سبقه على الجميع في زمان واحد لزم المنافاة وما هو اللازم الا
بيانا لا يكون لازما والمجيب توهم لزوم الثاني فيتكلم بناء المنافاة على توهم الاستلزام فعند عدم
الاستلزام لا منافاة ولم يدفع المحشي استلزام سبق القديم على كل حادث سبقه عليها في زمان
يدفع المنافاة بين هذا دوام المقارنة ويدفع الشارح بان بينهما ليست منافاة فلا يكون هذا الا
الاحتجاج في كلام المحشي كون الشارح من صدد دفعه كما تجوزه استاد الاستاد في التتمة لبعض
الا الذين كما لا يخفى على من له شعور من طريق التعبير قال الشارح فتحقق تقدمه على كل فرد

العبارة
منافع دوام المقارنة بفرد آخر منها فلا يكون المنافاة بينهما كما ادعى الموجه لا يخفى في هذا
اذ الظاهر انه مع دوام المقارنة لفرد منها يتحقق حين سبقه على فرد من فرد آخر من
ساير الافراد لان دوام المقارنة آخر منها لا يجامع مقارنته في وقت من الاو
قات بالفرد الذي سبقه عليه في وقت آخر اذ في الوقت الذي قارنه اياه فيلزم المقارنة
فيلزم التقارن فيه لفرد آخر اصلا نعم ما يقول فيما سيأتي مع ترك لفظ آخر ولو بدل ما قلنا
تركه في بعض النسخ قال الاستاد الاساد انت خبير بان الزمان اه يحتمل ان يكون المراد منه
ان كل واحد من اجزاء الزمان المجموع ذو بداية ونهاية فيكون المجموع ايضا ذو
ذا بداية ونهاية لان حال الكل الافرادي المجموعي هو بعينه حال الكل الافرادي
والجواب انه حينئذ يجاب [illegible] في شرات الحس ويحتمل ان يكون المراد انه مفهوم ذي بداية و
نهاية معنى كلي والكلي [illegible] يصدق على الواحد يصدق على الكثير فيكون المجموع ذا بداية
ونهاية والجواب انه يصدق الكلي على الكثير وعلى الواحد في ضمن الواحد مثلا الانسان
يصدق على الكثير من الافراد في ضمن الكثير فيصدق عليه مفهوم ذي بداية ونهاية
يصدق على الجميع في ضمن ذي بداية وذي نهاية كثيرة غير متناهية فهذا لا يستلزم كون المجموع
ذا بداية ونهاية ينبغي انه يتحقق وقت لم يوجد فيه شيء من اجزائه فيه حينئذ ويحتمل ان
يكون المراد ان الحاصل من ضم المتناهي الى المتناهي هو المتناهي فيكون المجموع متناهيا
والجواب بكثرة الاستناد الاستاذ من انه ينضم المتناهي الى المتناهي ويمكن ارجاع جوابه
الى الجوابين المذكورين من الاحتمالين الاولين ان حمل كلام صاحب العقل على كل
منهما على سبيل البدل ثم اعلم ان حاصله اثبات لزوم تلك الحالة للقديم سواء كانت
الحوادث متناهية او غير متناهية فلا يتم ما قال الشارح في نقض كلام بعض المحققين
من منع لزوم تلك الحالة اذا كانت الحوادث غير متناهية لكن قد عرفت عدم تماميته على
على جميع التقديرات الثلث ثم لا يخفى ان الظاهر المفهوم من كلام صاحب العقل
اثبات تلك الحالة عند تناهي زمان جميع الحوادث الغير المتناهية مع حفظ
عدم تناهيهما اولا ثم هو لنا لا اثبات التناهي وابطال عدم التناهي يجوز ان بعد

بعد اثبات تلك الحالة للقديم والقول بانها منافية ثم يلزم من القول بان الشارح في الا[illegible]
المتعاقبة مع مقارنة فرد منها له والحال حفظ تلك الحالة الحفظ ملزوم [illegible] وهو
بالعدم فهو خروج عن هذا ان كان اثبات كلامه من القول بتحقق المنافاة والالا
الملزوم لاحد المتنافيين بعد حفظ المنافي الآخر فعدم ثبت [illegible]
بان الحوادث الغير المتناهية المتعاقبة وتلك الحالة المنافي انما يكون لاجل
مقارنة فرد من افراد تلك الامور له اي مع القديم فتلك المقارنة لا يكون الا اذا
كان زمان جميع الحوادث الغير المتناهية المتعاقبة غير متناهية فبعد حفظ تناهي
زمانه لم يتصور تلك المقارنة حتى تتحقق المنافاة فتبطل تلك المقارنة المستلزم
بطلانها لبطلان التسلسل في الامور المتعاقبة بعد حفظ تلك الحالة فتامل فان الكلام
لا يخلو عن دقة وان كان عدم تماميته ما قال الشارح من الايراد عليه بنحو آخر بانه
لانيافي تلك الحالة [illegible] لكن الظاهر هو الاول هو ما ذكرنا بقولنا اعلم ان حالة
قال الاستاد الاساد فلا يكون غير متناه اي فلا يكون الزمان الواقع فيه جميع الحوادث
الغير المتناهية غير متناه [illegible] فعلى هذا يلزم ان يكون الحوادث الواقعة فيه
متناهية التعاقب فيها وتناهي زمانها فحينئذ اثبات مقدمة دليل بطلان التسلسل في الامور المتعاقبة
في القول بتلك الحالة يحصل دليل آخر يبطل فهذا انبغى المستدل وهو المجيب
جواب النقض على دليل الحكيم ثم اعلم ان ما ذكره صاحب العقل لو تم لدل على تناهي زمان
القديم لان كل جزء من اجزاء الزمان القديم ذو بداية وذو نهاية فيلزم ان يكون
جميع زمن القديم ذا بداية ونهاية فيلزم تناهي زمانه بل يلزم حدوث نوع الزمان
بسبب تناهي جزئياته وهو خلاف مذهب الحكيم لكن صاحب العقل التزم خلافه ويقول
بحدوث العالم ولو اورد النقض بلزوم تناهي الزمان القديم الذي هو الواجب
تعالى ذاته [illegible] المستدل [illegible] قال الاستاد الاساد وعدم تناهي المجموع اه تقابل الخ
ليقول ان هذا ليس مما يدعي صاحب العقل ولا يلزم له ان يدعي [illegible] بنفس بلد
ينبغي ان لا يليق ان يخبر عنه بالسلب لبداهة سلبه لكن بانه لو كان معنى

عدم تناهي المجموع اتصاف المجموع الجزء ليس لكل الجزء نهاية من تناهي المجموع
لانه لا يوجد جزء الا وله نهاية ولا نهاية لكن بمعنى عدم تناهي المجموع ما يكون مزيدا
ان مراد صاحب الغشي من عدم التناهي هذا المعنى واثبت ما ذكر عدم تحقق
هذا المعنى فثبت التناهي والجواب المذكور بان ضم المتناهي الى مرات غير متناهية
كاف في المقام تستلزم عدم التناهي بحسب المجموع غير متناه الى جزء من اجزاء
غير متناه زمانه قال الاستاد الاستاد بانه اما ان يراده [illegible] محصل ايراده على الشارح انه لم
يفهم مراده من حدوث الكل المجموعي وان ما ذكره يندرج في كلامه ولا اختفاء
في بعد الاول وفي الحد الثاني اذ لا اشارة في كلام اليه [illegible]
الى القول الا ان اللائق حمل كلام المعترض على الشق الاول من ترديد الاستاد
الاستاد وما ذكره الشارح مراد وهو توهم منه مع [illegible] المراد ونظيره
ايراد الشارح على المعترض بان هو التوهم بعيد هو الذي نقاه شارح حكمة العين
في مبحث العقول المعترض بقوله لا يليق لا يصح اطلاق الجمع وما يرد فيها كا
المجموع والكل على الاحاد الغير المتناهية وفيه انهم لو فرق
بين الكل والكلي ان اجزاء الكل محصورة وجزئيات الكلي غير لا بد ان يكون
محصورة وفي جوابه قال انه المراد من تلك الالفاظ هو تلك الاحاد
بحيث لا يشذ واحد منها خارجا عنها فالنزاع في جواب اطلاق تلك
الالفاظ على ما لا يتناهى اجزاؤه وعدم جوازه لفظي نعم يتوجه
المراد انتهى والسيد الشريف قدس سره قال في شرح بعض المراد
اي يقول المراد الاحاد التي لا نهاية لها ولا يشذ عنها [illegible] يمكن
تحرير كلام الشارح على وجه يندرج فيه كلا شقي الترديد كما لا يخفى
على المتامل قال الشارح قد صرح بعض الفضلاء اراد به [illegible] كان للشارح ان يجيب
يجاب عن هذا القدح وكان هذا القدح مناسبا للوجه الرابع لم لا ذكره
ذكره في بيان ذلك الوجه وقال في الحكمة الفلاسفة بعد ما قالوا بقدم [illegible]

بالقدم الشخصي في بعض اجزاء العالم يقولون بقدم النوع في البعض لكن بلا حاجة اليه
في نفس اللزوم انتهى ما قصدنا نقله عنه ان قولهم بقدم النوع او الجنس
قد يكون لقولهم بتعاقب الاشخاص الغير المتناهية لا ان قولهم به يلزم لقدم
الشخص فقط كما يفهم من ظ كلامه وقولهم بقدم مهما صح تعاقب ما لم يغير قدم
شخص من الاشخاص يستفاد [illegible] من قدم مطلق الصورة الجسمية العناصر مع غير
قدم [illegible] قدم صورة النوعية [illegible] العناصر [illegible] الهيولى
مع غير قدم شخص [illegible] ولا يبعد ان يكون قدح بعض الفضلاء باعتبار انه اذا ذلك
الشاهد [illegible] الا باعتبار [illegible] الاستدلال المذكور [illegible] بالاجنبية [illegible] بقول
قدمه ليس الا بهذا الاعتبار الا ان يقال [illegible] المعصوم [illegible] التتمة بعض ان
قدمه باعتبار تقدم الحب اللازم من قدم شخصي فتفطن قال الاستاد الاستاد
حاصل هذا الاستدلال [illegible] فنقول لا شيء من [illegible] بقياس الاول
مقدمات [illegible] وكذا الاسكندر وقولنا [illegible] الاول [illegible]
وبعد حفظ هاتين مقدمتين يلزم التكافؤ فحينئذ ينتقض [illegible] فيتم المعارضة
الا ان يقال ان هذا الكلام لا يعتد لمستدل لانه يقول انه من وجود
يلزم اجتماع النقيضين وبما الكفاية وعدم الكفاية مراد المستدل
اللذين يكون مقدمة كل واحد منهما بديهيين فاللازم حتى التم
الشيء فيتوهم قال الاستاد الاستاد لان الكلام في تطبيق احاد المضاف
على المضاف الاخر بل عدد وعدد [illegible] عدد [illegible] قبله ان المراد
[illegible] التوهم اثبات لزوم تحقق المضاف لكل معلول لعدم
التناهي يتحقق [illegible] الكلي فينتهي الى [illegible] وهو واحد [illegible]
لمعلوله [illegible] وان لم [illegible] وليس الكلام في المقام الا ان
[illegible] ان اللازم من عدم التناهي هو اجتماع النقيضين [illegible] بطلانه
فيحصل المط فتامل قال الشارح وهو حق الا ان ما ذكره هاهنا لانه

الوجه الخامس

مذكور فيما سبق فرضها صح وجه فنقال فيه من تحصيل الله وجهه **قال الاستاد الاستاد**
و حاصل هذا الاستدلال اجماعا زيادة عدد العلية اه انت خبير بان حاصل الطال
التسلسل واثبات التناهي باستلزام زيادة احد المتضايفين على الآخر و بالطال
ذلك اللازم لتكافؤ المتضايفين وفي اثناء اثبات الملازمة اللوضح بخصوص حال
السابقية والمسبوقية للتوضيح والتنبيه على ان مصداق المتضايفين هنا هو لوكان
المسبوقية وليس الغرض في المقام اثبات مساواة عدديهما بكونهما متضايفين
من غير ان يكون المقصود ابطال التسلسل **قال الاستاد الاستاد** قطع النظر عن التطبيق
المتضايفين عند التحقق اي انه من غير قطع النظر عنه ايضا يتحقق التكافؤ والتلف
يحكم بالزيادة قلنا انا نحكم اجمالا بالزيادة ح وان لم نقدر على التعيين ما هو زايد
مما ليس فان ما قلنا يندرج فيما ذكره في التتمة فان اردت التفصيل فليرجع اليها
قال الاستاد الاستاد تركيبها من عقود فيما والغرض من هذا الترديد اشارة الى المذهبين
للحكماء العود فيها اولى التردد من المقال المشهور انه هو هذا او ذلك الاطلاقين
الاطلاقين لهم قال المحقق مولوي داود في حواشيه على شرح الشمسية للمحقق
المشهور انهما الذاتان المعروضتان للنسبة المتكررة فقط الا ان النسبة
المعقول بالقياس الى النسبة المتكررة والمتضايفان الحقيقيان هما النسبة
المتكررة فالاول كالاب والابن والثالث كالابوة والبنوة انتهى
كلامه وكلامه ايضا يحتمل بيان المذهبين والترديد والاطلاقين **قوله**
والايلزم انفكاك احد المتضايفين عن الآخر اي ان كانت الابوة
المتضايفة لبنوة ابن الكبير عين الابوة المتضايفة لبنوة ابن الصغير لزم
انفكاك احدهما عن الآخر لان حين تحقق ابن الكبير لم يتحقق الابن
الصغير وهو مع يمكن ان يقال ان هذا انما يجري في صورة ان يكون للاب الواحد
ابناء لم يكن بعضها اكبر من الآخر وهو غير ممتنع بان يتولد من ازواج
ابناء في زمان واحد ح جوز عدم التكافؤ بين المتضايفين

بفين هو حوسنا الانفكاك بينهما الاستلزام هذا المحذور فلك التجويز فالاولى
بانه يلزم الانفكاك لم يكن حجة على الآخر الحق ان امتناع الانفكاك بينهما
امر مقرر لا اختلاف فيه لكن ح لا يليق ان يقال ذلك ولا فلا حاجة الى الحد
المذكور فيما بين **قال الش** يمكن ان يكون ما قبله ولبعض المحشين كلام متبادر الله
اذ بان الكثير من المحشين في هذا المقام وهو ان هذا الوجوب انما يلزم اذا كان الموجود
من احاد السلسلة غير متصف بالسابقية من قبيل الوجود واما اذا كان متصفا بها فيه
فلا يلزم ما ذكر اذ الملاحظ للسلسلة التي منه يحول بقية انتهى قوله انتهى كلامه
يمكن ان يقال ان هذا السابقية ليست مغايرة لتلك المسبوقية بحيلها مكان لها
لا ينفع لانه ان الكلام في تطبيق احد المتضايفين على الآخر في تطبيق عدد احدهما على
عدد الآخر لان الكلام فيه يعود لزوم كون المتضايفين متباينين والانك
اي مغايرة معلوله المعلول الاخير انما يكون في فوقه لا فيه ولا فيما تحته فتدبر
قال الاستاد الاستاد ان السلسلة من جانب المعلول انما هو مخول لا تعقب اعلم اي السلسلة
من جانب المعلول قد يكون جميع اجزائه مشتمعة كما يستفاد من كلام مصنف
حكمة العين في بحث الوجوب والامكان من منع الاستدلال الا في اللمعات
لثبوته الوجوب والبعض يستفاد من حاشيه الاستاذ الاستاذ على كتبهما
هناك والبعض يستفاد من الذي ذكره الشارح بقوله ان شئت فلفاه
تطبيق المعلول هو تتم الحصر المستفاد من كلمة انما الا ان لعدد المعلول جهة كان من
جانب المعلول بقوله الذي فيما تحت فيه الا السلسلة فيما تحت فيه هو السلسلة في الاول
المتعاقبة يعني ان قسم من الامور المتعاقبة الذي يكون من جانب المعلول
انما يكون مع لا بعد لا انها مطلقا سواء كانت مجتمعة او لا **قوله** الاولى
ان ارجاع الضمير الى الموهوم او الدعاء ولان الاسم من جانب المعلول لا مع
حين تحقق السلسلة نبين لم الدعاء ان هذا الدليل لا يبطله وكمل الى التي
احاب دلا عن الاول و ثانيا عن الثاني بعد تسليم الاول **قال الش** الى العلل

بمعونة الوهم اذ لا يعني ان الوهم يدرك الطرفين بجزئيهما بل التطبيق الجزئي بين
الطرفين فان المذكور حينئذ المعاني الجزئية هو الوهم ثم العقل يحكم حكما كليا بما
ليا به اما ان يوجد من مقابل كل واحد واحد ولا لا اذ لا يخفى ان العقل
لا يستقل بالحكم وكذا الوهم بل لا حكم كليا في الوهم اصلا فهذا يعني
التطبيق بمعونة والوهم هكذا صعف اسناد الاستاذ في حواشيه على
شرح رسالة اثبات الواجب فاحفظ قال الشارح ولتوهم ان الظاهر ان الضمير
فيه راجع الى العقل فح بتبعه ان يقول لاحظه بدل لتوهم لان الا ان يرجع
للوهم لا للعقل ثم لا يخفى ان التقرير سالم لتقرير دفع لا يحذف بطلان
التسلسل ادخوال بعد ما وبالعكس في العكس قال الشارح فان جميع الحوادث موجودة
في جميع الازمنة بمعنى كل واحد من احادها موجود في جزء من تلك الازمنة
لا يخفى ان من النظر يعين الاخفى ثم ان هذا تلبيس ومحض دليل الوجود
الا الكل جميعا بحال لتعاقب الاحاد في الوجود وكون كل منها موجودا
في وقت تلك الحال بحال الاحاد وليس هنا كل يكون متصفا بالوجود
الخارجي المغير لوجود الاحاد الخارجية ثم اعلم انه كثيرا من العلماء ردوا هو
الا ان وجود الكل بين وجودات الاجزاء والظاهر الفرق بين
الكل الموجود بالوجود الاجتماعي وبين الكل الموجود بالوجود التعاقبي
فيلزم في به ولا شك ان الاجزاء فيها اذا اتصف بالعدم بعضها او كلا
كما في حال وجود الجزء الاخير او قبل الحوادث فكيف يحكم ان الكل
متصف بالوجود الذي هو مجموع وجودات الاجزاء والدهر
وعاء الزمان اعلم ان له معنى اخر كما يستفاد من كلام بعض المحشين كونه
في حديث قال حيث رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى يؤذيني
ابن ادم يسب الدهر الحديث قال الدهر هو الزمان من اول
خلق الله تعالى العالم الى اخره الدهر ساد لبعض الزمان دهر انتهى

انتهى قال الاستاذ ومعنى موجودا بهذا الوجود اي بمعنى الموجود النوعي بهذا
المعنى موجودا بهذا الوجود وهو الوجود التعاقبي وان كان الموت وجود
الاخر للكل منتفيا لكن المستفاد من حيث حواشيه على شرح العضد
في بحث الاشارة ان الكل الموجود بالوجود التعاقبي موجود بهذا الوجود ان وجد الجزء
الاخير ولو انتفى لم يبق وجود الكل بعد وجود السابق الوجود الا الكل حين انتفاء
كل جزء غير معقول ووجه ما ذكره ههنا ان انتفاء غير الجزء الاخير حين وجوده لما
يكن مانعا عن كونه موجودا فينبغي ان لا يكون انتفاؤه مانعا عنه فتامل في الوجهين
وترجيح احدهما ان وجد وجه الترجيح واما دفع التدافع بان احدهما يلزم خير
عنده فليس في كلامه اشارة اليه فتامل قال الاستاذ مجموع البيوت هذا اشارة الى جواب
سؤال تقرير السؤال ان مجموع الاشخاص موجود في مجموع البيوت ومجموع البيوت
موجود والجواب انه موجود في نفسه كما يلزم على الذين لم يقولوا بالدهر ان الحوادث
موجودة في الزمان والزمان ايضا موجود فيجاب عنه بانه موجود في نفسه فان قيل
الزمان ايضا موجود فيقول هو موجود في الدهر والدهر موجود في نفسه ثم قوله مما وقع
في البين اي يعني وقع في بين الجواب الاول وبين تتمته ان كان قوله لا يخفى الخ
من تتمته وبينه وبين تتمة الجواب الثاني ان كان ذلك القول تتمة قال الاستاذ
ثم لا يخفى ان حاصل التجويز الثاني تجويز عدم تخلف الحكم في الشرط الامور المترتبة
على كونه غير موجود في الخارج وحاصل الجواب هذا انه موجود خارجي كما في الامور
المجتمعة فلو قيل به يلزم التخلف وحاصل قوله ثم لا يخفى انه اذا سلم انه تقرير في الكلام
لعدم تسليم الحكم الجريان وتقرير جريان النوع من التطبيق فيه كما يأتي في الامور المجتمعة
فعلى هذا الوجه لعدم تتمة الجواب فتفطن قال الاستاذ على تقدير ان يكون كل واحد
من الفائقة بازاء كل واحد من الناقصة لا يخفى ان تقدير هذا الشق ليس على هذا
الطريق بل بحيث ان كان بازاء كل واحد من التامة واحد من الناقصة يترتب الغلط اللازم
من الشق الثاني لا يخفى لا يصح اذ حينئذ يلزم ان يكون بازاء كل واحد من الناقصة كل واحد

جز التمام ولا شك انه لا يكفيك الآن لنفي ان اثبات هذا الشق على هذا الطريق اشارة
الى التقريب مع الاشتراك في الاستحالة احدهما ترك لفظ الكل من الاول
وايراده في الثاني والآخر عكس ذلك لكن في ظهور الاستحالة في الاول توقف ولعل
ان المقصود من ايراد لفظ الكل في الجانبين استغراق كل منهما للآخر والمراد
وليس هو المراد قال الاستاد وكذا منع اه يعني ان سلم على التقدير ان لا يكون كل واحد
من التامة بازاء كل واحد من الناقصة بعد فرض عدم تناهي السلسلة لزوم المساواة
ولم الفعل بكونه من خواص الكم المتناهي حتى يتم الشق الآخر من الترديد وهو كل واحد
من التامة بازاء كل واحد من الناقصة ومنع لزوم المساواة التي دعى لزومها
على التقدير هذا الشق ثم قوله ضرورة بطلانه الضمير فيه راجع الى المنع المطلق الاعم
من المنع الاول والمنع الثاني او راجع الى كل واحد منهما او راجع الى المنع
الثاني فقط وحاصل هذا الكلام … ان دعوى ضرورة بطلان المنع
جواب عن المنع ودعوى اشتراك المنع في صورتي التعلق مع الاجتماع جواب الخ
وبناء دعوى بداهة بطلان تجويز عدم المساواة ومنع لزوم المساواة
لكون كل واحد من التامة بازاء كل واحد من الناقصة والمراد عدم الزيادة الا بازاء
من الناقص قال الاستاد لكن يتعين الكلام اه هذا النقض دليل الاستاد … ما حاصله
ان هذا الدليل لو تم ان يجري برهان التطبيق في الامور المجتمعة اذ ليس الترتيب
والتقدم والتأخر منها ايضا لا انهما من المعقولات الثانية وهي ممتنعة الوجود
في الخارج وليس التقدم والتأخر الغير المتناهي مفصلا في الذهن لانه لا
لقدر على التفصيل بها او لحال انك تعرف بانه فيهما ثم قوله والقول اه انت خبير
بان معول جواب النقض بالفرق وقوله يعيد اه لقال بعدم الفرق لان
التقدم والتأخر في الامور الموجودة المتناهية من وجودات الانتزاعية لان
الامور المتعاقبة ايضا يصلح الانتزاع منها … لا يخفى ان العقول …
انتزاع التقدم والتأخر في المعدومات والعدم من شأنه انتزاع العدد

العدد ذكي منها سبق تحكم قال الشارح فان العدد الذي اه تشنيع على التوجيه المحرر الاول
لبداهته لان كل شيء لا يلزم من تحقق انتفاء … قال الشارح شرطوا في بطلان
التسلسل الاجتماع والترتيب يعني ان الشرط الذي … هو ان الشرطان
والاخير شرطوا الوجود ايضا ثم قوله وقد سبق انتفاء الشرط الاول انه غير تام
لجريان البرهان في الامور المتعاقبة وايضا … وجهه في اشتراط الاجتماع
وتجويز … في الامور المتعاقبة ولذلك رد … فان كان يجوز اه قال الشارح
لم يكن للعقل التطبيق اه اعلم ان العقل ان يحكم بان … كل واحد من جملة
غير متناهية كبرى يكون واحد من جملة غير متناهية صغرى لم يلتفت بازاء اثنين
منها ولم يكن … منها بازاء واحد منها وليس كذلك فعلى الاول يلزم المساواة
وعلى الثاني يلزم الانقطاع واثبات الترتب … البرهان
البرهان … ثم قوله قلت ان كنت التطبيق … اجمالي اه
ولعل … اشارة الى الاعتراض والاعراض عن الاعراب بقوله بل نعم
انه … لكن البعض من المنتفي الكلي … من الشارح في حواشيه على شرح التجريد
انه لم يكن عن الاعراب … نقل … الاستاد في حاشية هذا المقام
فعلم من كلام الشارح في هذا المقام انه يخالف الفلاسفة في اشتراط الترتيب الا
الاجتماع ولا يوافق المتكلمين في عدمه ولا يوافق الفلاسفة في اشتراط
الترتيب … الامور الغير المتناهية … بالاند
الى المرتبة الغير المجتمع وان كان … الابدان … وما يتعلق يجوز
ان يكون غير متناه … بطلان … لو تعلق جميع النفوس …
التعلق بالابدان الغير المجتمعة لكنه غير مسلم الآن … صحيح وهو باطل
بل انما كانت الزيادة في الاوسط فلا يظهر التفاوت … بعدم ظهور … الجملة
… مع الجملة الكبرى لا يلزم مساواة الكل للجزء اذ العدم عدم دخول الزائد في التطبيق
يجوز … من الجزء الكبرى … ثم لا يخفى ان في صورة عدم الترتيب …

[illegible]

قال الش

بقي الا الجواز خروج البعض عن التطبيق كما بعده لا يلزم من انقطاع المجموع
الصغرى تناهيهما لجواز ان لا يدخل تحت التطبيق جملة غير متناهية تلك المجموعة بهذا الاحتمال
وان كان احتمالا لا بعد الفرض القطعي ما لا انقطاع قال الشارح يندفع به هذا الدفع اه
الا ان يكون مراده من الدفع هو دفع التحكم لكن يقول ولي اه لم يندفع الا ان
يقال ان المقصود من دفع التحكم دفع بطلان الاحاد الغير المتناهية الغير المترتبة
وبهذا القدر يندفع فتعقل قال الاستاد الاستاذ اي كل واحد كان اي من تلك
المجموعات مجموعا الغير المتناهية بحسب العدد لعدد الاحاد وحاصله ان المجموع اذا
اسقط منه واحد مخصوص صار المجموع بلا واحد ولو اسقط منه واحد آخر
في بدل هذا الواحد صار المجموع بلا واحد لتغاير الاول والثاني لتغاير الجزء يستلزم
تغاير الكل واذا اسقط في بدله واحد آخر صار مجموعا آخر وهكذا فالمجموع
بلا واحد مجموعات غير متناهية لعدم تناهي آحاد المجموع الاول وكلها مساوية
في كمية الاجزاء لان المجموع المستثنى منه واحد مشتمل على المجموعات الغير المتناهية
التي كل واحد منها اقل منه بواحد وتوضيحه ان العشرة مثلا اذا اسقط منها
واحد اي واحد كان صارت تسعة فيتحقق عشرة تسعة فانه اذا اسقط من
العشرة واحد صار تسعة واذا اسقط منها واحد آخر صار تسعة اخرى
والتغاير بلحاظ وحدة بدله ايضا اذا اسقط واحد آخر صارت تسعة اخرى
وهكذا فيتعدد بكل واحد من آحاد العشرة تسعة وهكذا اذا اسقط من التسعة
واحد اي واحد كان صارت ثمانية فيتحقق تسع ثمانيات وكذا الحال في البقية
الى الثمانية والسبعة مثلا فالعشرة ثمانيات جملة كل منها متعددة بعدد آحاد
الجملة الى البقية ليلا اي ثمانية النوع من الجمل في مجموعها اولها السبعة وآخرها
اثنان وكل منها جزء والعشرة فالعشرة متناهية لا لاسين وخمسين جملة
لتحصيل اكثر منها بمرات غير محفظ حصر [illegible] كل من الجمل المتعددة فهو
فلا تنقص عن [illegible] الاشارة الى هذا المحصول بقوله فهو فلا تنقص عن

عن النقص عنها اي نقصا عن كل مجموع بعدد آحاد الباقي اشارة الى ذكرنا قال الاستاد
اي عدم المجموعات اه يحتمل ان يكون مراده بعدة المجموعات هي المجموعات التي هي فوق الاثنين
وفي العشرة كما يكون عدة المجموعات الجزء ثمانية كذلك عدة المجموعات التي هي فوق الاثنين
هي الثمانية فتامل قال الاستاد اقول يمكن دفعه اي دفع ما اورده في رسالة
اثبات الواجب بناء على هذا الدفع على دعوى لزوم عدم تناهي المجموعات لعدم تناهي الاحاد
واللزوم مستفاد من كلام الشارح هنا وفي رسالة اثبات الواجب والابطال البرهان التطبيق
ونحوه وايضا لو لم يكن المجموعات اه وجه آخر لقول الشارح باللزوم حاصله انه يحتاج الى
حين هذا الايراد فذلك الى ابطال عدم تناهي المجموعات لان ما قاله في الجواب من ان المجموع
الاول يزيد على المجموعات المتناهية الذي هو الاثنان الا بعدد متناه وهو عدة المجموعات
يتوقف على تناهي المجموعات الى المجموع لا يكون بعده مجموعا فلو لم يكن اللزوم يحتاج الى
الحجج الى ابطال [illegible] لاحتياج اليه وحصل قوله الا ان يقال ان احتمال
كون عدم تناهي المجموعات يضر في جواب الشارح عن دعوى اللزوم فيكون الاحتياج الى
الابطال مع مجرد الاحتمال لاجل هذا الدفع اي الدفع الذي يقول اقول يمكن دفعه
لا يحتاج الى دعوى اللزوم فلا يكفي مجرد الاحتمال فلا ينفع ايضا ان الاحتمال يضر
في جواب الشارح ولا ينفع في الجواب الذي ذكرت بقولي اقول يمكن دفعه فالتعويل في
الجواب على دعوى لزوم عدم تناهي المجموعات لعدم تناهي الاحاد ولما ان الاحتمال لا يكون
دليلا على اللزوم قال الاستاد اه ومع قطع النظر عما يفهم من كلام الشارح بقوله اه ما
الاستاد ره فيه ان المفهوم من كلام الشارح هنا وفي رسالة اثبات الواجب ايضا انه سوى الاحاد
والبرهان الدليل لهذا الادعاء هو الذي ذكره الاستاد ره الا ان يقال قوله مع قطع
النظر عما يفهم اه غير الظاهر لعين حمل هذا القول على عدم التعرض بالاستناد الى كلام
الشارح سواء كان ذلك يفهم من كلامه اولا قال الاستاد بخلاف الثاني فيه انه يلزم تناهي
الاحاد وفيه ايضا مع قطع النظر عن القول المذكور لقولنا لان عدد المجموعات اه
ان زيادة المجموع الذي يشتمل الا بعدد المجموعات لم يكن فوقه مجموع على المجموع

المجموع

الاول ليس للابتدا المجموع ما الجزو سائر السلسلة يكون علة بعينها متناهية ليكون
الاحاد المجموع المنتهي اليه كالعشرة وجزئي الاثنين ومجموع تلك وجو سيما متناهية
واستوضح بالعشرة انت خبير بان ذلك لا يتم بدون دعوى اللزوم الا ان في الغير
يكون الانتقال من القول الى الكثيرة وفي الغير الاخر من الكثرة الى القلة فتطر
حتى يعين كما عقول لا قال الشارح وينتج الى ابطال الغير المتناهي وجزاه لعل ما اخذ
هذا الوجه مجموع تقرير الشارح فافهم قال الشارح فانه لا شك انه قال في التتمة
الظاهر لا يطابق السؤال فان حاصل المنع ان المتزايد وان كان غير متناه
لا يصل الى مرتبة ذلك الغير المتناهي المعروض وما ذكره انما لا يدفعه وليس اليه
هو دعوى البداهة في المقدمة الممنوعة ولعل لهذا قال العبد العلامة بل نقول يجب التمادي
التزايد الخ فهذا القول نزل بالنسبة الى العلاوة وجواب بالنسبة الى ما نقل فيجوز
ان يكون المقصود كلا من الترقي والاضراب او اضراب لكن كلام المنقول عن العلامة
انه بعد نقل العلاوة انه نقل تقدم كونه لا فطا ادعى في الجواب عدم التناهي وعن الغير
المتناهي من الواحد وهذا الاستدلال في القول بعدم الوصول الى الغير المتناهي اصلا
والى الواحد وكونه ممنوعا لانه يصل اليه ولم ينفي وزعمهما خلاف لفظ الاتحاد وان كان
معه انه نقل كعدم الوصول لكنه لم يكن ماخوذا في كلام المانع لم يكن من شانه ان يتوجه
ثم السلام انه ما ذكره في الحاشية المنقول على التتمة مبني على احتمال العطف على قوله يجب التمادي
التزايد الخ واما اذا كان عطفا على قوله مع انا يكون هذا القول ايضا علاوة
بالنسبة الى قوله فانه لا شك انه فتدبر قال الشارح واليضا يكفينا انه قال في التتمة هذا
يحتمل العطف على ما قال يجب التمادي والتزايد الخ اي بل نقول يكفينا فيجوز ان يكون اضرابا
بالنسبة الى قوله فانه لا شك انه وترقيا بالنسبة الى قوله مع انا نقول انه والمراد من قوله
واليضا يكفينا انه الخ انه يلزم عدم انتهاء المجموع الذي هو الكل يكفينا الغير المتناهي
الذي يحصل تعداده المراد من طرف السلسلة بهذا الغير المتناهي لا الغير المتناهي الذي
لا يصل اليه لكنه يلزم بطلان الغير المتناهي الاول وهو المط قال الشارح وانا ان

يلزم تركيبه منهما ولما طواه الاولى ان لو ورد الضمير الراجع الى العشرة مونثا
لانه ذكر انه منه في عدة المواضع ثم السلام ان في شق الترديد ذكر لفظ الوجوه الاجر
البر ولو فيه فايدة واليضا لا يليق انحصار الاحتمال في الاثنين ذكر الشق الثاني
بعد ذكر الشق الاول وبيان بطلانه والقول بان الاول كما يطل
تعين الثاني اذ بطلان الشق الاول بعد انحصاره فيهما يستلزم حقيقة
الثاني وتعينه واليضا كون الشق الثاني مقصودا للكلام اما تعيين الاحتمال
الضعيف او احتمال البطلان يعني انه ح داير بينهما فالاظهر ان يقول بعد بطلان
السلب عن البعض مع الايجاب للبعض فاما ان يتحقق الايجاب الكلي
والسلب الكلي والاول باطل للزوم تعدد المهية فتعين الثاني فيجوز فتعين
الترديد ولا يبين الثلثة ثم ابطال الاحتمال الاخر فتعين الثاني
قال الشارح الخ اقول لا يخفى انه لا يلزم من تركب العدد انه والفرق بين جوابه
وجواب الشارح انه في تجويز تركب مهية العدد الاكثر من الكل العدد الاقل الذي تحت
مع كونه الصورة النوعية للعدد وعدم كفاية بعض الاقل في تحقق
مهية الاكثر وفي جوابه جوابه بكون المحفوظ عدم الصورة النوعية
فان المحشي الحلبي ملخص ان كفاية المجموع الثلثة والسبعة وغيرهما من
الخمستين اللتين تحت العشرة في حصول مهيتها وكذا المجموع الاربعة
والستة ومجموع الثلث والسبعة وغيرها من الجزو رده ثم قال في التتمة في وجه لا
لا يخفى ان بعد فرض ان العشرة مثلا مركبة من جميع الاعداد التي تحتها
كيف يسلم كفاية الاربعة والستة فقط في حصول مهيتها وتوهم الكلي لان
هذا المجموع الحاصل من الاربعة والستة يستلزم تحقق الاعداد الباقية التي
فرض تركيب مهية العشرة منها مدفوع ايضا فرض تحقق الاربعة مع الستة فقط بحسب
فرض ولو واقع نحو الجنسو والوهم الكلي بوجود العشرة تابع للواقع غافل عما فرض
العقل واعلم انه اشار الى ان لف جزء الجزء لشيء غير محتاج اليه لذلك الشيء

لان تحقق الجزء الاول مع علته كاف في تحقق ذلك الشيء وان لم يتحقق جزء الجزء
ومنشأ توهم الاستفادة فيما هو الغفلة عن تحقق جزء الجزء عند تحقق الجزء بسبب
الفرض الغير المطابق للواقع وعند الحكم لوجود المجموع المنظور هو الواقع فيختلط
الحكم والمفروض والواقع انتهى وحين تأمل في هذا المقام وجد ما ذكره كلاما جدليا
ثم اعلم ان المستفاد من كلام شارح حكمة العين عدم اعتبار الجزء الصوري في العدد
حيث قال والاشبه عدم اعتبار الجزء الصوري اذ لا يحصل منها كل غير احاد
ولذلك قيل الحاصل في نحو شيء مع شيء فقط انتهى كلامه قال الاستاد دام ظله قلت هذا الكلام
انما يتمشى اه يحكى ان لو انتم قوله فان قلت كما يلزم اه منع الترتيب بين العدد الاقل
والاكثر جوابه فيه كما صرح به في قوله وهو وهم وما استفيد من ارسطو يكون مستنده وما
استدل ارسطو على عدم تركب العدد الاكثر من الاقل بالدليل المذكور اجاب بالمنع
في مقدمة بقوله قلت هذا الكلام اه فلا يكون هذا جوابا عن المنع المذكور بقوله فان
قلت اه او منع مستند الاخص وهو قوله ثم اثبات المقدمة الممنوعة فلا وجه لجعله جوابا عنه
ولو كان مراده منه ابطال ما ذهب اليه ارسطو فيما ذكره مجردا دعوى محلا بد له
حتى ينظر في صحته وفساده نعم كلام ارسطو قد خفي علينا ولم يتوجه اليه شخص حتى يحفظ
من الناظرين في المقام الذي زال عنا الكلام هو سوى الاستاد اللهم الا ان يكون المراد
من قوله دعوى عدم جزئية العدد الاقل في الاكثر والمناقشة في العبارة
ارسطو دليل عليه فالجواب تمام لكن الدليل بالمنع موجه ومستقيم انت خبير بان الذي
المستقيم لمذهب السيد وهو مخالف لاداب البحث على ان في قوله
كلام اه يدفع الترتيب بين الاقل والاكثر ومنع عدم الترتب المقام
لا ينفع به بل يضره لان المراد من الترتيب في قوله ولي ههنا كلام اه هو
الترتيب بين العدد الاقل والاكثر ان ليس فيما ذكرتم في قوله فان قلت
انما يلزم ما ذكرتم اه جزئية المعدود الاقل من المعدود والاكثر بعينه لقوله
فان قلت اه ح ان تركب المعدود الاكثر من المعدود الاقل يستلزم تركب

تركب العدد الاكثر من العدد الاقل بالوجه المذكور لان التركب المعروض يستلزم
العارض فعدم تركب العارض ينافي تركب المعروض وتركبه على هذا الوجه فظاهر
ارسطو وحاصل قوله قلت هذا الكلام اه منع مقدمه وقيل ارسطو فلا يلزم بطلان تركبه
على هذا الوجه وحاصل الجواب بقوله ثم عدم التركب العدد منع استلزام تركبه المعروض
تركب العارض ومنافاة عدم تركبه مع تركبه والجواب الاول بقوله قلت هذا الكلام
ان كان قوله وهو وهم مردودا على ظاهره واما اذا كان معناه دعوى بطلان تركب العدد
الاكثر من العدد الاقل كما ذهب اليه ارسطو فيتم والمناقشة في العبارة سهل وغير مذكور
شارح حكمة العين في مبحث اشتراك الوجود حيث قال فيما قيل ان زوال
الاعتقاد بالخصوصية ليس يستلزم زوال الاعتقاد بالوجود لان مراده دعوى استلزام زوال
الخصوصية زوال اعتقاد الوجود ولهذا قال السيد الشريف قدس سره في حاشيته
وهذه العبارة ليست كما ينبغي قال الاستاد دام ظله فان كل كلي كما يصدق على الوحدة قال المحشي
في جوابه اقول وانت خبير بان لا منافاة بين صدق الوحدة على الواحدات وبين صدق
الكم عليها اذ صدق الوحدة عليها بعينه الكثرة بمعنى انها وحدات كثيرة على ما حققه
الشريف في حواشيه على شرح التجريد وظاهر ان صدق الوحدة عليها العدد ينافي صدق
الكم عليه لكونها احدا بل تحققها كما لا يخفى انما المنافي لها كونها واحدا بعيد
الوحدة وليس كذلك انتهى اجاب الاستاد في التتمة بان صدق المقيد يستلزم صدق
المطلق ونقل ما ذكره في حواشيه على شرح التجريد انتهى لكن تحقيقه ان صدق ما
يستلزم صدق المطلق في ضمن هذا المقيد كصدق ممتنع النظير على الواجب المستلزم
لصدق الممتنع المطلق المتحقق في ضمن ممتنع النظير والاستثناء انما يكون تحقيقه
على النظر الا عليه كما لا يخفى وكذا الحال في صدق تعريف العدد على العدد الاثنين
المركب المعلول المركب صدق ما يتوقف عليه الشيء عليهما انما يكون في ضمن ما يتوقف
عليه توقفات متعددة والتوقفات المتعددة تقوم حقيقة ما جزئيتهما الاستلزام
بعينهما كذا الحال في المركب من الوجهين فان قلت لا حاجة الى جزئية الذي

هو غيره والاحتياج الى الغير يستلزم الامكان والفيا لصدق عليه وجب لكن حقيقه انما يكون ذلك في
واجب كثير ولا منافاة بين صدق ممكن مع احد وواجب كثير عليه لان محل الامكان حقيقة هو المركب
ومحل الوجوب الاجزاء بل الوجوبات قائمة بها فكون الوجوب والامكان متنافيين لا يجوز
اجتماعهما في محل واحد فظهر ان البحث الكلامي يليق نظره قال الشارح فان الثمانية
مثلا اثنان آه لا يليق هذا انما يجري في الاعداد الازواج دون الافراد فان الخمسة
مثلا لا يصح ان يقال كثيرا منه شيء يصير المركب التي هي تحت لانا نقول يحقق كل مرتبة
من المراتب يستلزم تحقق مرتبة فوقها كما يشير ذلك فالخمسة اذا تحققت تحققت
مرتبة فوقها الا انه واحدة ان في الوجود فالخمسة اذا تحققت تحققت ستة ويجري
الدليل بالحاصل ما ذكره في التحفة قال الشارح لا يبقى الا انما يدل آه يعني ان ذكرت في
في اثبات الصورة النوعية انما يدل لكون تلك الوحدات كثيرة ولا يدل على ان المعدود صورة
نوعية لجواز ان يكون العدد نفس تلك الوحدات بدون صورة النوعية فيكون عند العدد
واطلاق العدد عليه مجوزا اه ثم تركب العدد آه جواب ثان عن الاعتراض المذكور بان قوله ثم
الاستدلال ليس مبنيا على تركب العدد الاكثر من الاقل بل على تركب المعدود الاكثر من الاقل
وان البديهي ان جزئية المعدود الاقل الاكثر وذلك لاعتراض هو المنع المتوجه الى
لا الى الثالث بقوله وله هنا كلام آه هذا حاصل فهم الاستاد رحمه الله انه يفهم من كلام
في هذا المقام انه اجاب عن هذا الاعتراض بالوجهين الاول قوله ومن البين آه و
والثاني قوله ثم عدم تركب العدد آه حيث قال في حاشية اخرى واما اثبات
المقدمة الممنوعة فقد وقع منه بقوله ومن البين آه ان واحدا واحدا واحده آه كما لا يخفى
وكذا الظاهر من حاشية المعدود من نفي الخروج والعينية والتعريض المرادية كما
لا يخفى انتهى لا يخفى ان قوله ومن البين آه اراد ابطال بعض المتمسك بعد قول
بعدم اعتبار الصورة النوعية في العدد لا وجه للقول بعدم تركب العدد
الاكثر من العدد الاقل ومن البين آه قوله تعين الخروج والعينية ولعل
المرضول يكون من تتمة الجواب الثاني بقوله ثم عدم تركب العدد آه وقد يحرر

ولا يستقر ان جوابه الاول هو قوله قلت كلا هذا الكلام الى قوله فيه قال الشارح والبحث بعض المحققين
مع انه مح آه الحق ان اشتراك نوعها مباينهما لا يلزم من كونهما متباينين الكل والجزء من الاثنين
والثمانية مثلا ان لم يكن في العدد جزء صوري وعلى هذا العلم في لا فخفاء في ان مجموع الثلثة
والاربعة كاف في تحديد العشرة وكذا مجموع الثمانية والاثنين وعلى هذا القياس فلو
تركب العشرة من جميعها لزم تعدد المهية في ذاتها ولزم الاصل لكون العدد مركبا
من الجزء الصوري وهذا الكلام منه يشير تصحيح ما قال رسطوطاليس لزوم تعدد المهية
بقوله ما اذا كان محض الوحدات فلا تتصور كذلك اي كون عدم تركبها من الوحدات
لا من الاعداد ثم منع الكفاية على تقدير الجزء الصوري كما وقع من استاد الاستاد لو تم
لتم منعها على تقدير عدم الجزء الصوري ايضا لان لكل مراتب الاعداد وان كانت مختلفة
بالنوع لكن اذا لم يكن للعدد جزء صوري تركب الاكثر من جميع الاقل لا يستلزم تعدد المهية
لان مادة جميعها هي الاعشرة الوحدات فكان العدد لان المقام لا يخفى لخفائه فانهم
قوله ثم فانا نعلم بالبديهة ان زيدا وعمرا آه اذ ليس هذا المعدود الاقل جزء صوري وكذا في
الكثرة ولا فرق بين هذا الاقل وهذا الاكثر في جزئية الاول للثاني وبين الاقل من
العدد الكثرة في ان الاقل جزء الكثرة كما ان هذا بعينه تمسك به اولا ما يمكن في العدد جزء صوري كما ذكره
في ذلك لا يبعض المتأخرين ثم اعلم ان مجموع زيد وعمرو وبكر ثلث تنين يكون كل واحد منها جزء اثنين
من اثنين فيكون كل واحد منها جزء الجزء ثلثه ثم النصف في النفس ان نحكم بان جزئ اوله المادي
التي لو كان جزء بلا واسطة لزوم اعتبار كونها بين بل بدون ذلك ايضا لزم اعتبارة فوق مرتين
والمهية يكون جزءا معتبرة فيها مرتين يكون اعتبارية فلا يكون موجودة في الخارج فلو هذا نقل
ما خبر عن شرح سنده صدر ان انه لو تحقق الاشياء تحقق الامور الغير المتناهية ان المهية ليكون
اعتبارية والمراد من الثالث في كلامه هو مجموع الاثنين والمراد من الثلثة هو المركب
من الاثنين وجزئه ومن البين انه فرق بين اعتبار جزء في المهية مرتين بان يعتبر مرة
جزء الجزء فيها واخرى ايضا جزء الجزء فيها جزء بلا واسطة الاثنين من الاثنين
من الثلثه وبين اعتباره فيها مرتين بان يعتبر فيها جزء بلا واسطة واخرى جزء

الجزء فيهما في صورة المحمية الاعتبارية وما ذكرناه وما ذكره المجيب لو اقتصر على الوجه
المركب من الحيوان الناطق والحيوان او الناطق مركب اعتباري فمعناه انه لا يكون
من الممكنات على تقدير كون العدد والاقل جزء في المعدود الاكثر مركبا اعتباريا
فلا يكون موجودا في الخارج فلا يصح ان يطلب علة موجودة فيه فكيف يقول
الشارح وغيره نحن في اثبات الواجب الملك الغير المتوقف على ابطال الدور والتسلسل
بانه موجود في الخارج وعلى تقدير الثاني كما ذهب اليه استاد الاستاذ في دفع دخل
شمس شاه صدر الفاضل من انهم ان لا يقولون لو وجود الاثنين من المعدود ذي
الاستلزام وجود الامور الغير المتناهية المجتمعة المرتبة الموجودة في الخارج الباطل
بالبراهين والمحال ان الشارح قال لم يقطع سببية الجبل المتفادة بانتهائها الى الازل
في تقريره الى جزء لا يكون ذو قبلها جزء فيتوتر اخر والفي ثالث فر[illegible] الواجب [illegible] بانه
جبل جزء انه فهو موجودة فالمعدود الاقل اما ان لا يكون جزء الاكثر او لم يكن المركب
موجودا في الخارج بل [illegible] ان ليس كما جعلوا في الخارج والموجود ليس الا البسائط
قد ترتب عليها عند مقارنة بعضها مع بعض الآثار الخارجية الا ان هناك كان موجود
في الخارج مركب منها مرتب عليه الا العقل [illegible] قال في شرح المركب من الممكنات انه ليس هناك
الا الآحاد وهو قبلها وشبهة التوهم والف [illegible] وحيات الشيخ [illegible] ليس
قيام الكثرة وما ذكره وان من ان وجود الكل عين وجودات الاجزاء [illegible] فلا لكن
فيه قالوا بان الكل الموجود بل لعدم ح القول بالكل قول ظاهري وعند التحقيق النظر ليس الا
الآحاد فقط في المقام فان ما ذكرنا يكون في مقابلة تمام لعلة العلم [illegible]
قال الاستاذ الاستاذ بخلاف المتصل فان تمايزه بالفصول كالاقسام اه كالخط والسطح والجسم التعليمي
فان الخط يمتاز عنهما بانه [illegible] في جهة الطول والسطح يمتاز عنهما بانه [illegible] في جهتي الطول
والعرض والجسم التعليمي يمتاز عنهما بانه [illegible] جهتي الطول والعرض والعمق ثم اعلم ان قوله
وكذا الواو الصواب يكون نظرا الى الاحتمال الاول وقوله فان تمايزه بالفصول يكون
نظرا الى الاحتمال الاول ثم اعلم ان العلامة التفتازاني قال في المطول المقدار كم متصل

بالقوه

متصل قار الذات يعني بالكم عرضا يقبل التجزي لذاته وبالاتصال ان يكون لاجزائه حد مشترك [illegible]
وانه احتراز عن العدد وبكونه قار الذات ان يكون اجزاؤه الموجودة ثابتة مجتمعة احتراز عن الزمان
والمقدار جسم تعليمي ان قبل القسمة في الطول والعرض والعمق وسطح ان قبلها في الطول والعرض
فقط وخط ان قبلها في الطول فقط انتهى قال شارح التجريد الجديد للتجريد بالحد المشترك ما يكون
نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالنسبة الى جزئي الخط فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين
يمكن اعتبارها نهاية للجزء الآخر وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها بداية للآخر فليس لها اختصاص
بجزء لجزئين ليس كذلك الا اختصاص لها بنسبة الى الجزء الآخر بل نسبتها اليهما على السوية وكالخط
الى جزئي السطح والسطح الى جزئي الجسم والآن بالنسبة الى جزئي الزمان انتهى قال الشارح
ح اليقين ان واحدا وجدا اه قال استاد [illegible] دعوى بداهة جزئية العدد الاقل
من الاكثر اذا لم يكن الصورة النوعية معتبرة في العدد بجميعها مقبولة واما اذا كانت معتبرة فلانه لا بعد
في التزام كون الوحدات مع الصورة النوعية خارجة عن الوحدات الثلثة [illegible] ان الخارج
لا يعدان يكون خارجا بجميع جزء والا فيجب ان يكون داخلا بجميع اجزاء [illegible] الكون
قوله الى البيان اه منظور فيه انتهى ثم عرضت لك ان هذا القول يمكن ان يكون نظرا الى تصريح
بعض المتأخرين بنفي الصورة النوعية عن العدد يعني بعد هذا التصريح لا مجال لجزئية العدد الاقل في الاكثر
الكار امر بديهي فلا يصح القول بلا الى اعتبار الصورة النوعية في العدد ولعله قال واحدا واحدا
[illegible] التعرض لها الصورة النوعية ثم زاد قوله واذا ادعى الجزئية مطلقا وافاد ان الكار [illegible]
على التقدير عدم اعتبار الصورة فهي مسموعة مقبولة كما حررناه والظاهر هذا القول [illegible] قوله و
والظاهر تمام تعجب انتهى انت خبير بان ادعاه الجزئية مطلقا مما لا يلتفت اليه فلا وجه للعدول
[illegible] الاذعان بحكم العقل بديهة بانه [illegible] قال الاستاد الاستاد بان الاقل ليس جزء من الاكثر اه اي
المعدود الاقل كما هو الظاهر التقرير الاول ليس جزء من المعدود الاكثر بدليل ان العدد
الاقل ليس جزء من العدد الاكثر وقال في التتمة في تغيير قوله ووجه الدفع ح ظاهر
من حيث انه ايراد على الاول وان كان وجه الايراد خفيا لان العدد لم يذكر هناك
واما من حيث انه ايراد على التقدير الثاني فعلى العكس لذكر العدد مثل الاثنين والثلثة

انتهى لا يخفى ان وظ المورد و ح ايضا للتصريح بلفظ الواحد ولفظ والاثنين في الكو
في التقرير الاول ثم الظاهر ان لفظ المجموع هو المعدود فينبغي ان يلحق ان قوله فان
اه ايراد على التقريرين كذكر العدد وفيهما والتوهم كون الكلام في العدد وفي جزئية
قليله في كثيره وعدم قبولها وعدم و كما قال ارسطو الآن يستدل بعدم جزئية
العدد الاقل في الاكثر على عدم جزئية المعدود والاقل في الاكثر اذ لا يخفى تقرير البحث
الى كلية فهو اسناد الاستاذ فلا حاجة الى اعتبار كون الكلام في العدد ثم يكون المراد
هو المعدود و جزئية المعدود والاقل في الاكثر بديهية فتفكر اعلم ان المولوي ميرزا جان
الشيرازي قال في حاشية التجريد وحاشية الحاشية ما حاصله انه اذا كان كل واحد
من اجزاء من امر فذلك الشيء لا بد ان يكون اما عين ذلك الامر او جزءه وذلك
بديهي وكيف يتصور ان يكون كل واحد من اجزاء شيء داخلا في امر ويكون ذلك
الشيء خارجا عنه انتهى اذ هذا ثبت دخول كل واحد من اجزاء الاربعة في الثلاثة اما ان يكون
لاجزائها غير اجزاء الثلاثة او على الاول يكون المجموع جزءه وعلى الثاني يكون عينه
قال الشارح والآحاد لانها محمولات بالمواطاة فهذا ناظر الى كونها محمولات بالمواطاة
على الجواهر نظرا الى معناه الحقيقي قال الشارح والآحاد سواء قلنا لما قلنا بحسب الارادة
قال في التحقيق فائدة هذا القيد انه قد مر هكذا ان حاصل اصلهما ان المراد من الآحاد
الاثنين والثلاثة هو المعدود دون العدد وان كان ظاهر اللفظ ونايتهما
ان الحق ان معناها الظاهري الحقيقي هو المعدود ولا يدل ما نقل
الا على ان المراد هو المعدود اما موافقة ليست الا بكون المراد هو المعدود لا
في الثاني لكن يرجح ان ما اراد شيء في النقل على ما ذكره الشارح فلا فائدة فيه
الا بيان موافقة الحكم كلام الشيخ كلام هنا كما اشار والكلام فيها وقد يحتمل
نقله ليس الا في كون المراد هو المعدود وان الموافقة في اصل كونه مراد الا
في خصوص الاول او الثاني لكن الظاهر الصريح هو موافقة للاول قال الشارح
والآحاد انما هو بالعدد لا ان يكون الترتيب بين المعدود الاقل والاكثر بلا

بلا واسطة الترتيب بين العدد الاقل والاكثر وجوابه فيه وانما تم لو ثبت تمام الترتيب بكل ان
بالعلة الذي دل الشيخ بين المعدودات على سلم لكان بينهما ترتيب كان بواسطة الاعداد والعارض
والترتيب بينهما غير مسلم فلا يتم الترتيب بين المعدودات الغير وحاصل ما ذكر في التتمة بقوله والجواب ان نظر
ان الترتيب قبل الاجتماع بين الكل في الحد ذاته وبالعلة او وبالعلة الفرد او اجتماعا فلو سلم ان الجزء
الاقل يتقدم عند وجود الاكثر ولكن فيما يكون من المعدود لا يعلم وجود العدد بالكلية في الاكثر
نظر الى ان ما ذكره الشيخ في كلما تحقق العدد اه قبول غير مانع توسط العارض لكن الا باعتبار
ان الترتيب بين العوارض يكون من جهة الحراية حتى لا يتم الا باعتبار استلزام الاكثر الاقل ولكن ان
تقول ان مجرد استلزام شيء لا يستلزم الترتيب بينهما حتى يتحقق الترتيب بين العدد بين العارض
ولتحقيق ذلك الترتيب بما يترتب بين هو ومبنى الابرى ان الحد يستلزم الغرض انه بنسبة متقدم
عليه لان الاستلزام لا ينفع مع انه يحكم ان الحق ان الاستلزام والاخر المعدود والاكثر والاقل
فلا يعتبر فيه الى العدد لا يخفى ان الاستلزام بين العارضين يستلزم الاستلزام بين المعروضين
واذا تحقق الاستلزام تحقق الاستيفاء وبهذا التقدير يكفي لجريان البرهان التطبيقي فيما يتمثل
في المقام لخفائه قال الشارح والآحاد الا ان اه قال الاستاد رده ولا استلزام المذكور لكن يجب ان
ينطوي في افادة قدس سره بقوله والارجح كون الثمانية ثمانية والرجحة اه لان كون مرتبة حقيقة
مستندة و حينئذ الملاك المرتبة و حملها مستندة و مرتبة اخرى محال لا استحالة فيه ولا يحصل العقل من تغير
كما في المراتب العدد متباينة بالنوع الكلي فلا يمكن ان يكون شيء واحد معروضا لمرتبتين من مراتبه
و حينئذ الوحدة والتعدد لا ينفع كما في النفس و الارض فان شيئا منهما لا يكون معروضا لها
لا يتحد لوجود الوجود الا انه لم يحصل كلا بالتعاقب من الجمع الحقيقي ثم اعلم ان حاصل قوله
الآن بهذا الدليل اه ان الاقل موجود عند وجود الاكثر اذ الدليل الدال على ان كل مرتبة
من العدد لجزء صوري حتى لا يتعدد في النوع انما يدل على العدم الاقل عند وجود الاكثر اذ لو
وجد الاقل عند وجود الاكثر لزم المفسدة فقال قال الشارح والاستاد لا استلزام وجود كل
مرتبة اه يمكن ان يقال انه لا نم ان عند وجود الالوف مثلا يوجد مرتبة اخرى فوقها
و بالجملة فانه لو وجد لوجد لتحقق عند وجود الاربعة كل منهما منفصل و ليس كذلك اذا لو

الوحدة التي في الوجود تعرض لها الوجود ثم لا يكون منفصلا مثل الوحدات المجموع وحينئذ لا ينفصل العدد لانه منفصل
ذو الصحة يكون اجزائه منفصلة بالفعل والذي عرض قول الامام ... فهو منقول في حكمة العين ... عرف الكم بانه ما يعرض
لعل لانقسام لذاته ... الجديد ... الكم المنفصل في الانقسام حاصل فيه بالفعل الجسم الا ان يحمل على
على المكان الذي لا يحتاج الاستعداد ... ان يختص بان تلك الوحدة ... لمجموع الوحدات و
ذلك المجموع من حيث هو مجموع وما يلزم من ذلك الانفصال ... بالجزء فتامل فان المقام لا يليق بالتطويل
قال الشيخ ما اختاره بعض المحققين ... ما اختاره بعضهم ... جوابا عن ايراد المتكلمين على الحكماء بان الصادر
عن الواحد الحقيقي لا يكون الا واحدا ... فلو كان الامر كذلك لكان جميع اجزاء العالم في سلسلة
واحدة وكل شيئين منها يكون بينهما علية ومعلولية وهذا امر بين البطلان ... الاجزاء الموجودة
المعلولات المتكثرة ... الامور ... الا الاعتبارات العقلية ... منع استشكال الامام
بان كونها لاعتبارات العقلية ... التعدد ... فلا حاجة الى القول بانه لو كان
فلا يكون الامور المتكثرة التي هي في مرتبة واحدة ... المعلول ... بان يصدر عن
ا وحده **ب** وعن **ب** وحده **ج** وعن مجموعهما **د** فيتعدد الذوات ... اثنين منها
او ثلاثة ... يحصل منها معلولا ... في مرتبة واحدة ... فتامل فان الاليق بالتامل ...
ان كلام بعض المحققين يوافق ... كون الوسائط فواصل **قال الاستاذ** وبالاعتبارات
... المحقق الاقل عند تحقق الاكثر لا مجال لهذا القول لعدم العلية ... وانه العدم
الخروج ... خروج بعض الاجزاء ... الاثنين ... الثلاثة
فتامل **قال الاستاذ** ... ثالث ... مجموع اه انت تعلم انه غلط ... قوله اذ ...
... الثلاثة ... ثالث ...
... مجموع اه ... الى ثالث ... الى الاثنين
فيتحقق الاثنان مع الثلاثة ... فان لم نقل ... كونه منتسبا
انما يكون على تقدير تجويز وجود ... والاكتفاء ... واذا كان ... في الواقع
فلا كما ينبغي الكلام في الحاشية ... **قال الشيخ** الا انه قال اه حاصل قوله الا ان
الحق اه ان وجود الاقل عند الاكثر ... التي ذكرناه في موضع كلام هذا الكلام

هذا الكلام الا انه نعم ما نقله ... وحاصل ان الانحصار ... ذا يظهر مما نقل ... اذ قال ... مجموع **ا ب ج د**
اه وتقول بان المستفاد من تحقق الاقل الذي هو الثلاثة مع الاكثر الذي هو الاربعة لا تحقق الاقل الذي هو الاثنان
مع الاكثر الذي هو الثلاثة كلام لا طائل تحته اذ لا فرق بين اقل واقل وبين اكثر واكثر فتامل فيه لا يبعد الا
ان يكون المراد ان كل العدد الاقل مع كل العدد الاكثر وهذا لا يتم الا اذا كان ... كل مرتبة
من الاعداد معلولا ... يكون ... لكنه ... وعدم الفرق بين ...
في المعلول ... **قال الاستاذ** فان تحقق الرابع يستلزم تحقق الاربعة وكذا ... يستلزم ...
لانها علته هذا يدل على ان الكلام في ... تحقق الاقل مع الاكثر ... استلزام الاكثر الاقل ...
والا فالمناسب ان ... الرابع والاربعة ... فان تحقق الاربعة يستلزم تحقق الرابع ... يستلزم الثلاثة
لانه معلولها ... هذا الكلام ظهر ان ... الكلام ... بتجويز ... الاقل مع الاكثر لا يجوز
استلزام الاكثر له بل لا يجوز ... الاقل مع ... الاكثر **قال الشيخ** ... في مرتبة واحدة ... ان
الاثنين مع الثلاثة ... ومعلولا ... في مرتبة واحدة بان لا يكون شيء من ذلك المعلول
علة للاخر ... **ب** و **ج** و **د** ... في مرتبة واحدة ...
على بعض ... الا ان ... عند وجود الدال الرابع ... يستلزم لوجود الاربعة ... تحقق ... يجوز
ان يحصل المعلولات المتكثرة في مرتبة واحدة ... تحقق الاثنين مع ثلثه
فتفكر في المقام **قال الاستاذ** لا يخفى عليك ... لا يخفى عليك ان البرهان ... الموقف على
ابطال الدور والتسلسل ... جميع الممكنات ... دخول الاقل في جميع الممكنات ... الاكثر
لا ... جميع الممكنات ... في الاكثر ... جميع الممكنات
... الاستلزام دخول ... الاكثر ... التسعة ...
... العشرة ... لا يتم ... الاثنين ... الاعتبار ... الاقل
... الاكثر يلزم خلاف المفروض لان المفروض انه جميع الممكنات بحيث لا يخرج عنه شيء منها
المفروض لانه ... الاعتبار ... على تقدير عدم ... جميع الممكنات ... لا
... اللازم منتف والملزوم مثله ... ما ذكره ... لا يخفى عليك ... ان ما ذكرنا
ثم اعلم ان ... الاقل ... في الاكثر ... المركب من العشرة ولا ...

التسعة فمن العشرة والنافع هو هذا فتدبر واحسن التدبر قال الشارح من غير توقف على ابطال الادلة
والشارح البرهان المتوقف على ابطال الدور يبتنى على جواز تبديل المعدود والاقل في المعدود والاكثر لو ابطال
ابطال التسلسل برهان التطبيق انت تعلم انه يحمل التوقف على انه لو صح ذلك لا يمتنع لا على [illegible] المصحح دخول
النافع والانقطاع الابطال التسلسل بان نقول جميع الامور المتسلسلة ممكن موجود فلا بد له من علة وهي ليست
نفسه ولا جزءه فيكون خارجا فينقطع السلسلة هذا التقرير يسد على الجزئية كما نقل هذا الطريق صاحب
حكمة العين عن الامام في البحث الثاني من مقالة العلل المعلولات لكنه قال في حواشي الشرح على شرح
التجريد ان منشأ التوقف عند التحقيق هو المصحح لدخول الفاء ثم اعلم ان الشارح لم يذكر ابطال
التسلسل بالطريق التي ذكرها الامام فخر الطالب بهما يسد على الجزئية وان لم يتوقف اثبات
الواجب في هذا المسلك عليها الا ان يقال ان عدم التكرار غير متعين فافهم. قال الشارح
وما يتوهم اه وحاصل التوهم قدح في هذا الدليل بان هناك سلسلة الآحاد ولا يوجد كل واحد من
حتى يطلب له علة فالترديد بين الشقوق الثلاثة انما يكون بعد تسليم التعدد فحينئذ لا يتم اليقين
القدح فيما ذكره الشارح ره وانما الكلام في تقوية كلام [illegible] في دليل التوحيد في بيان القطع
السلسلة فانتظر وان كان المراد للمتوهم ان ليس هناك موجود يحتاج الى علة سوى الآحاد
والنظر في التحقيق يتعلق بالاشياء والمفروض ان الآحاد قد وجدت عللها فجوابه
ما ذكره المحقق الشيرازي في حواشيه على رسالة اثبات الواجب [illegible] الا ان السؤال بان
علة المجموع التي هي علة الآحاد والاجزاء اما نفسه او جزءه او خارج عنه والا
ولان بطلان فيتعين الثالث والخارج عن جميع الممكنات هو الواجب الوجود
مع ان حمل كلامه عليه لو سلم امكانه فلا يخفى [illegible] بعيد غاية البعد ثم
ان ما ذكره المتوهم يعترض ايضا على ما ذكره الشارح من اثبات الترتب
بين الامور الغير المتناهية مطلقا اذ لم يوجد عنده الكثرة والاقل سوى
الآحاد التي ليس فيها الترتب حتى يحصل الترتب بين المجموعات اذ لو
ليس هناك اه يدل على عدم الاقل والاكثر بلا
تفاوت فتامل في التطبيق دفع الشارح

ودفع الدور بالقياس الى الفرد والمسلك المتوقف والغير المتوقف والى الفرق في [illegible]
[illegible] حاصل وقع ورده انه لا شك في وجود معروض الكثرة الا انك [illegible] المجموع
والآحاد من الواحد معروض الكثرة معروض بالشك المجموع لكن الثاني انه يجوز ان
يكون الكثرة بحيث الوحدات [illegible] الوحدات بالآحاد [illegible]
السالك [illegible] قال الاستاد الاستاد بيانه انه لو وجد اثنان وجد
ثالث هو مجموع الاثنين [illegible] وجد ان [illegible]
[illegible] السلاسل الغير المتناهية لان [illegible] موجود ان و
هذا الواحد [illegible] الواحد ومجموعهما ومجموع المركب من هذا الواحد ومجموعهما ومجموع
المركب من [illegible] الواحد ومجموعهما [illegible]
[illegible] السلاسل وكذا الكل [illegible] سلسلة بل هو [illegible]
[illegible] السلاسل وكذا الكل [illegible] سلسلة بل هو [illegible] السلاسل و
كذا المركب من [illegible] سلسلة بل هو [illegible] السلاسل على هذا القياس يتحقق
الموجودات في كل مرتبة من المراتب المذكورة [illegible] الغير النهاية
[illegible] الاثنين يتحقق الثالث هو مجموع الاثنين ويتحقق سلسلة
واحدة ويكون [illegible] الى ان [illegible] من [illegible]
[illegible] الموجودات [illegible] الى [illegible] التفصيل او [illegible]
[illegible] العقل [illegible] او [illegible] و [illegible]
على [illegible] والاعتبار [illegible] الا [illegible]
لكن [illegible] ثم قوله واحسب بان المتناهية الى آخره
[illegible] الاستاد والشيرازي والمحقق الخفري لعدما اجاب عن جوابه بما
حاصله ما [illegible] الكلام [illegible] الرابع اه قال [illegible]
الجواب ان [illegible] الاجزاء [illegible] الضرورة [illegible]
وجود [illegible] وجود جميع الاجزاء بالاجزاء المتناهية [illegible] الممكن [illegible]

الكل مساوي للاثنين وظاهر ان اجزاء الربع ليست من هذا القبيل ضرورة امتناع
تصور الكل متطابقة الاجزاء اسمى لعل هذا مخصوص بالمقدمة العقلية وهو غير معقول
على ان الظهور وعدم كون اجزاء الربع من هذا القبيل غير مسلم **ثم قوله** معارضة بالاتفاق
على لزوم السلم في الامور الاعتبارية وهو غير مستحيل ثم قوله لكن بيع الكلام في كون الربع
اعتباريا لانه يمكن ان يوجد من الستين جزء ان يكون كل واحد من الاثنين
مرة جزءا للموجود الربع ومرة اخرى جزءا فيلزم او سقط وقوله كل ستين
لعل الثاني مجرد اعتبار العقل وليس في الواقع كذلك ونظيره ان يوجد
في الستة الذي هو الاربع في الدار انما يكون في خارج من هذه الست حاصل كونه
داخلا في هذه الست ومن البديهي ان الثاني بمحض اعتبار العقل وليس الامر في الواقع
كذلك ومنع التغاير في حد كل واحد من اجزائه شيء بل اخر الجزء بلا واسطة
وحده وكذا السبعة فيكون ستة بعينه فيلزم الاعتبارية وكذا النظر ان اجزائه
من حيث يكون كل واحد منها مستقلا لا يكون مستقلا ستين وان اخذ كل واحد منها
مع ذلك المركب لا يكون المركب منهما ومن ذلك المركب زائد من المستقل بين **قال**
يعني ما ذكرت من ابطال الامور الغير المتناهية مطلقا **قال الشارح** والاقتضى
البرهان ... ان معلومات الله تعالى غير متناهية والطاهر الاستحالة يكون
على تقدير تقدم لزوم تناهي معلومات الله تعالى لهذا البرهان لكنه باطل ان يكون
النقض بما ... بلزوم ان يكون معلومات الله تعالى متناهية بان لازم
البرهان ... السابق ... لا ... غير متناهية ... وان
... البرهان ... الاستدلال ... لزوم ...
وعدم لزومه ... البرهان ... لزوم الانتهاء ... النقض
بان البرهان ... وهو ... والمستلزم ...
عدم الانتهاء ... النقض بان الدليل جار ... وهو ...
... المقصود من قوله ... ما ذكرت ...

انه على ما ذكرت يلزم تناهي علمه تعالى والى ان ذلك قال بعدم التناهي ودليل اللزوم
هو استحالة البرهان للكاشف بهذه العبارة لا يليق لكن الظاهر من لحاظ انه يعلم
... **قال الشارح والمحاذاة** لانه لو كانت غير متناهية لكانت صورها العلمية غير
متناهية والظاهر من هذا التقرير ان هذه ... الله فيكون في القول ...
البرهان مسامحة ولا بعد ان يكون مراده انه ينقض بمعلومات من حيث انها
معلومات غير متناهية ... الى كون العلوم غير متناهية وان ...
مسامحة لكن هذه المسامحة ... المسامحة ... قال ... العرض ...
... النقض بعدم ... العلوم ... الان ... عدم ...
العلوم ... ان لكل معلوم صورة علمية ... **ثم قوله** ازلية ...
... البرهان ... علمه ... علمه ... والا لزم ...
... العلم ... وان ... لم يكن ازليا ... لزم
... الدليل في الامور ... المتكلمين ...
الا ان ... المذكور ... امور ... ان يكون ... البرهان
البرهان ... **ثم قوله** ... السؤال ... الجواب ...
... بالصور العلمية ... الواجب ... ان يكون ...
السؤال ... السؤال الاول ... النقض ... العلم والا ...
التكرار ... ذكر ... قوله ...
لم ... النقض البرهان ... المعلومات ... الصور العلمية
... والسؤال ... السؤال ... واحد ...
النقض بتعلق المعلومات ... كما قال ... معلومات
الله تعالى غير متناهية ... النقض بالمعلوم ... **قال**
... العلم الواحد ... واحد ...
... واحد ... الاول يلزم التسلسل

في التعلقات بل الامور المستقبلة لامر به هو لطيف على النائي وجد في التصديق بمعنى تورد
الطرق وهو غير معقول لان تغاير الطرق يستلزم تغاير النسبة ولو كان متعلقا
بالكلي من حيث الكل من غير تعلق باجزائه يلزم ان يكون الاجزاء معلومة او كان
معلومة بدون تعلق العلم وكل منهما محال لان الاول يستلزم الجهل وهو ممتنع في
حقه تعالى والثاني يستلزم تحقق الانكشاف بدون تعلق العلم وفي الحواشي ان الشيء
عالم بمعلومه العلم بكشفه والعلم المعلول بحيث يقول واستحضر بان العلم
ما لم يتعلق بشيء لم يحصل ذلك الشيء معلوما قال الشارح قال الاستاد الاستاد لا وجه
لذهاب العقلاء سواء بعد بناء على كون كلامه ذلك اشارة الى ابطال الامور الغير المتناهية
مطلقا بالدليل المذكور في اعادة الكاتب اشارة الى كون علمه تعالى بسيطا لا وجه
لهذا الاعتراض بل وجه هذا الذهاب هو لزوم تكثر الصفات الحقيقية لو كان علمه تعالى
بالصور المفصلة فتأمل حتى يظهر لك الحق قال الشارح وذهب بعضهم الى نفي
علمه تعالى بالكليات والغير المتناهية احتج القائلون بكونه تعالى غير عالم بالاشياء
بوجوه الاول ان الاشياء ليست بمتميزة عن غيره لان امتياز الشيء عن غيره
انما يكون بالاحاطة به بوجه من الوجوه والاحاطة بما لا يتناهى محال واذا
لم يكن متميزا لم يكن معلوما لان كل معلوم متميز الثاني ان العالم بالاشياء يستلزم
علوما لا نهاية لها لان العلم بكل معلوم غير العلم بمعلوم آخر فلو كان عالما
بالاشياء لكان له علوم غير متناهية وسوى الاشياء الغير المتناهية محال و
احتج على الاول بان الاشياء حيث انه غير متناهية يستلزم ان غير متميز وغير
معلوم لكن كونها كذلك واحد من الامور الغير المتناهية متميزا ومعلوما
وعن الثاني بان العلم العام بذاته تعالى حيث انه علم بسيط واحد الا انه
انما هو في التعلق والتعلق بمعنى انه تعرض لتلك الصور تعلقات غير متناهية
الى المتعلقات كذلك وهذا الجواب هو المذكور في الشرح القديم للمطالع ولكن
الشارح منع كون الاحاطة علمه تعالى بالاشياء والنص كما ان لو اراد البعض
عدم

عدم علمه تعالى بالغير المتناهي يجوز ان يكون عدم علمه تعالى من حيث انه غير متناه
نفي الكل المجموعي لا الكل الافرادي واحدا احدا اي الكل الافرادي فلا وجه للقول واحتمال غير
الاول الا ان الان لو قيل وذهب بعضهم عطف على قوله وذهب بعض العلماء
فيكون هذا النص في موضع استحضار البرهان فيكون مراده ما قاله المحقق والا فلا
فلا يصح للمستدل ان يحتج لانه اطراف من الاستدلال الى الثاني ان العلم وان
لم يكن غير متناه لكن يلزم عدم تناهي التعلق في هذا النمط ولو كان المراد علم
تناهي المتعلقات في الخارج يلزم بطلان ما احتج لكنه فتأمل وتدبر قال الشارح على القدم
حدوث العالم ان كما هو المذهب الحق واما على القدم فيرد عليه ان الممكنات المتحققة
بالوجود الخارجي غير متناهية لكن ما غير هذه لتعاقب بالصحيح البرهان لو كان
[illegible] جعل الامر ليس كذلك الا ان يكون المراد ان النقض على القدم لعدم
[illegible] ان النص في الامور المتعاقبة [illegible] البرهان النطقي كما
[illegible] النص [illegible] على المتماثل لا سيما ان
يكون مراده النص هو النص الاتمام ذلك النص فتأمل ثم قوله قال الشارح
متناهية في الطرفين وصل قوله وان كان غير واقفة عند حد الى قوله لا يصح
منع اللاتناهي لانه [illegible] ان [illegible] القدم حدوث العالم على
الكل الممكنات المتصف بالوجود الخارجي منع اللاتناهي وان كان غير واقفة
عند حد في جانب الاستقبال ثم لا يخفى ان منع قوله الى [illegible] النطقي انه
يجري في الامور الغير المتناهية [illegible] المعلومات [illegible] الجواب [illegible] قوله
والنطقي [illegible] لا حاجة الى ذكره [illegible] غير متكثرة لو [illegible]
الا لو كان [illegible] علمه تعالى متكثرة يكون غير متناهية [illegible] النطقي و[illegible]
الامر كذلك لان العلم [illegible] المعلوم [illegible] المعلوم [illegible] متناهيا
كان العلم متناهيا ثم اعلم ان بناء السؤال الاول على عدم تناهي العلوم لكن عدم
تناهي المعلوم يلزم من عدم تناهي المعلومات الى الحكم بالموجود والمعدوم ولا شك
الاتم

مهما فرض مساواة لحلاف المعلومات التي هي الموجودات الخارجية فالاساسية معلومها الله مساعد فلا حاجة الى القول بوحدة العلم الا ان يقال العلم المجرد في قولنا ان كان لكل موجود بار راجع الى المعلومات الاعم من الموجود والمعدوم لا الى الحوادث وحاصل السؤال الثاني ان ذلك الاعم لحسب الوجود الخارجي مساواة بمعنى ما به المساواة هي ما موجود في الخارج **قال الشارح الاستاد** لعلامة بعض معاصر اعلم انه يلزم امكان الاتحاد والعرض المساوي لا امكان المجموع العام المساوي اذ المنحصر بانه ليس بان صدق الكلي على الواحد والكثير لكن يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على الكثير من افراده اصدق مفهوم الممكن على كل واحد من احاد العرض المساوي يصدق على المجموع من حيث المجموع الموكب يبني الكلام عليه في اثبات الصورة النوعية للوجود فهو لم يتوجه القوي جميع كلام بعض معاصري الاستاد والاكتفاء على سوق كل لا يخفى ادنى منه ايماء الذي يعم ذلك الاعتقاد شرطا كما مر من ان صدق الكلي على الكثير لا يصدق على الجميع انه يمكن كثرة ممتنع واحد بل المجموع غير مساواة واحد ومساواة كثيرة لكن الكلام في انه كما اعتقد به لم لم يحسن كلامه فقط **ثم قوله** اما ان يريد من العرض المساوي اه اي من العرض المساوي الذي ذكره في السؤال الثاني المسماة بعد المعنى اي بلك المسائل الذي اختار في السؤال الاول المجرد اما اختار السؤال الثاني اي عدم المساوي بعد المعنى وعدم المساوي بعد المعنى لا يصح الا امكان جميع سهم الا كما انه الذي ذكره في السؤال الثاني من لزوم امكان العرض المساوي الذي قالوا انه مساوي لان العرض المساوي بعد المعنى اي انهم قالوا انه مساوي لان العرض المساوي بعد المعنى يمكن اه **ثم قوله** واجاب الاستاد وزوج الله روحه من السؤال الثاني اي اجاب عن كلام صاحب الفصل عن جواب بعض الفضلاء باعتبار السؤال الثاني لتردد بعض الفضلاء وهو كون الحكم صدق التحقيق بانه اجاب عن كلامه على تقدير هذا السؤال بانه منشاه الحقق لكون الكلي بانه باطل عن واو دلاله مع كونه مساويا عن واحد حقيقة واجاب الاستاد الشارح على هذا التقدير بان المورد لزد الله صاحب الفصل على هذا التقدير بكون

هو الجزء الموصوف بالامتناع والامكان وهذه الجملة ليست مما في نفس الامر حتى يرد عليها بانها متناهية او غير متناهية والسؤال عن التردد فرع تحقق المورد ولا تحقق له ثم اعلم ان الظاهر من كلامه ان الحكم مع العلم بالامتناع لو لم يكن متصفا بالامكان بحكم المردد بناء على انها متعلق لكن للقوي بان يمنع ويمنع في صحة هذا المردد وعدم صحة عرضه والموصوف بالامتناع عن الامكان الى ان يمنع للزوم اجتماع النقيضين وفيها الامكان والامتناع كما مر كل من السواد والبياض والامور الغير المتناهية الممتنعة كيف انها مفرد حتى يعلم منها ان الغير المتناهي المتصف بالامتناع والامكان ليس له مصداق في الخارج بل لا في الذهن الصحيح لعل مراده الا امثل ما ذكره الشريف قدس سره في حاشيته حكمة العين في مبحث الوجوب والامكان بان ما يمتنع وجوده وعدمه ليس بشيء واحد يمكن فتخييل الحصار المفهوم في العلم واجاب الاستاد في السرائر في حاشية على حكمة العين بان لا يصدق ذلك المفهوم على شيء في الخارج فقط ولا في الذهن الصحيح بل بان يسمى الموصوف الفرد كزوجية الخمسة فتأمل في ان ما نحن فيه هل هو من قبيل هذا الفصل ام لا حتى يظهر لك حقيقة الحال **قال الشارح الاستاد** لا يصح انه لا العلم اذا كان صدق اضافة لازمة لكان صدق اذا كان بعض الاضافة لم يكن في الازل لكان احد طرفي المتصف الاضافة هو حادث انما يكون فيما لا يزال **ثم قوله** اذا قالوا بلزوم الاضافة ولكن قالوا انه فلا يصح لا يخفى ان بعض المتكلمين ذهب الى ان علمه تعالى صفة ذات اضافة وعلم بعض منهم قولهم بلزوم الاضافة لما كان على التعيين الاخر قولهم صفة ذات اضافة لا يقتضي لزوم الاضافة واذا كان ان يكون معناه ان له او يتعلق وان لم يكن لازم ولا شك يقتضي لكون العلم قديما والتعلق حادثا الا انهم يقولون بذلك في الازلي والمذكور فيه كمال الاستاد لو كان بتكرير المنقول

مما ذكره في رده معانيه حتى يتم الرد لو قالوا ان اللزوم بمعنى ان يوجد
الساعي بين كلاميهم لان الحد كون ... الاتي ادل على عدم اللزوم وقالوا انه
باللزوم ولو كان قولا لا اذا قالوا المجرد الاوجه يكون الكلام فليل الحدوث حال
ثم اعلم ان الظاهر ان يكون قوله لانه لا يمكن آه دليلا لعدم النفع لكن يمنع ان يعلل
لما ذكرنا لان الظاهر عدم النفع بهوانه يصح لكنه لم ينفع كما صرح به في النسخة وعلى
تقدير تعليله يكون محمولا على ما هو الظاهر من كون الارادة الذي قصد وقعه
بالعقل لحدوث التعلق بهوا للساعي بان العقول لحدوث المعلوم وعدم العلم
وليس في هذا الارادة اسرار الساعي ولا فعلنا ان الظاهر ان يكون قوله لانه لا يمكن آه
دليلا لعدم النفع لاحتمال ان يكون دليلا للعقول ولعوي الاشكال آه ثم
اعلم ان الاضافة والحادث امرا آخر من التعلق بهما الكلام لو كان لازما للاضافة
وكانوا العقول علي وجه والاعتبار ان يكون الاضافة واللازمة للمعدوم
والتعلق حادثا في مثل هذا الاضافة واللازمة بعض وجود طرفين
الآخر وهو الحادث فتعدد تعلقه في الازل كما يصح العقول بان اللاضافة
ثم قال وقد يقال انه يحتمل ان يكون جوابا آخر لجواب عن حدوث الازلي للجواب
عن تسليمهم آه ويحتمل ان يكون جوابا على ما ورد على المتكلمين من ايجاد تعلق
العلم بالمعدوم القديم على التقدير بين كون حاصل جواب السؤال عليه آه ان
الكتاب انما يعتبر عدم السابق المعدوم وقد يحتمل الاحتمال لا يبعد ان يكون
جوابا عن جريان الدليل في معلومات غير العلم المسابقة بان انفسها موجودة
فيحكم في نوعه جواب السؤال عليه ... حال الان ... جوابا عن جواب الاول
آه كان السائل ... هو المسلم ... الظاهر ... بل الظاهر ...
هذا المسلم فما اختاره آه ولا احتياج في جريان البرهان على تقدير كون
جميع الازمنة مع جميع الحاضرة عنده تعالى كما يستوي ... في حدوث
الدهر علم ... حضور جميع الازمنة المسابقة عنده تعالى في الازل الظاهر

بنفد الظاهر لو الصحيح يكون الاضافة ارادته وطرفها الاشياء الحاضرة في كل وقت
الا ان ... عدم السابق ... ملتزم و ... لازم ... لا يصح ان الانجاد
... الظاهر ... لحدوث التعلق والارادة لعدم النفع ... ولكن
العقول والصحيح عليه بحدوث الحوادث مع كون التعلق ازليا لا يدفع الاشكال
عليهم لان كلامهم لا يتحمل هذا الحمل ... وانه ... حمل ما قاله المسلم
كون العلم ... على الحوادث ... الارادة على المتكلمين و ... انه لا يصح
جوابا عن ... اي ... كما ... الان الاشكال بتعلقه
بعض الحوادث ... حمل ... ولكن ... بالفرق بين الوجود والمعدوم
على ما ... ولو سلم فلا يتخلص عن ... وعدم كون افعاله ... اختيارية
لان تعلق الاضافة هو الحوادث الموجودة ... الاعتبار به ... يلزم
تقدم العلم على الوجود والظاهر لا يتخلص عن الاشكال على العلم بالمعدومات
الممكنة ... الارادة ... يكون هذا المسلم مما اختاره
ثم اعلم ان المراد بعض الحوادث ... الوقت ولا يمكن ان ... انه
حاضر ... الا ان ... ان قوله ... هناك ... الا ... الازلي
بالنسبة الى الازمنة ... الازمنة ... حاضرة ... كونها ... وقت
واما كون الزمان ... عند المتكلمين ... انه ... كذلك ... عند
عند ... والاشاعرة ... في حاشيته على مبحث حدوث العالم وان ...
عند ... لا يصح الا الاشكال ... وان ... والظاهر لا يتخلص عن
الاشكال آه على كون ... ان ... ان ... اثبات
شمول علمه تعالى بجميع الاشكال ... موجودة كانت او معدومة ...
كانت ... كما كان ... مع عدم كون افعاله تعالى اختيارية ...
... والاسلم آه لان ... في شمول العلم ثم قد
هذا الكلام ... الوقت ... قال
قاضي ...
البدخشي

في حواشيه على شرح العقائد للسعد ان المحقق على ما يستفاد من المحقق الملكي كما نقلا
من كلام الى الله كان عليه يعلم جميع الاشياء متعلق في الازل علما وحدانيا
او لا يحتمل احوالها لعدم زمانيته وموجودية علمه او الشيء كلية لعلمه وصفاته على
وسبيل صحال فيجوز ان يكون المراد بالكلي الكل الذات في العلم والتعلق
الا ان الحمل على الحصر في الى التحقيق بعض على وجه هو طريق التحقيق وطريق التحقيق ... كما
ان يكون بمعنى الى ما اشبهه **قال الشارح** لان الحوادث اذ بمعنى ان كان الكون
اذا كان متناهيا او كان المتناهي لا يوجد الا جسم العقل المتناهي الحق
كما فرغ وفي بعض النسخ ان الاعراض الحادثة في الاجسام الا متناهية
من العرض ان الاعراض الحادثة في كل واحد من الاجسام متناهية وضم المتناهي
الى المتناهي مرات متناهية متناه فيكون جميع اجزاء العالم متناهيا والمجرد
لم يثبت عند المتكلمين بعد الاكثر من الفلاسفة في وجوده ويثبتون ... بعض
بالحوادث العقل المتناهية هو العقل المتناهية بمعنى لا تقف عند حد لا انه قال في الا
ليس عند متناهية لكل الاولى ترك على عدم المتناهي فيه مثلا ... المنافاة بين
كلامه **قال الشارح** فالتعلق ان كان بحسب وجوده في العلم احد بعض فهي متحده
بكثيرة مكثرات بحسب ان الكلام في العلم على الحد الحد الى حدوث العالم او في ... ما
حوادث بعض بحسب تعلق العلوم بكون العلم بها البسيط ومتعددا ... الحوادث
البعض بالمعلومات التفصيل باحتمال التفصيل العلوم والحوادث علمه لكون ... و
لمعلوماته ... او لمعلومه فائدة **قال الشارح** واعلم ان المتكلمين الى اهل الحق ...
هذا الكلام هو الظاهر ... او ... وقع ... على التحقيق
وعند بعض المحققين ... كما ذكر الله اولى عند متكلم الوجود الاثر
ليس صورة علمه **قال الشارح** ... ان لا يكون ان الظاهر هذا الكلام
الزام القوم بالجهل عليهم وذلك العقل الكل ... ان يكون ولو ... كلام
بان الحادث ما دام معدوما ما ... يتعلق العلم بعدم الكلي عنده ...

نقضا والنقض هو عدم الكشف في شيء عنده بعد كونه قابلا للتعلق وهو
نقضا والنقض هو عدم الكشف في شيء عنده بعد كونه قابلا للتعلق فلا
بالسعادة على كلامهم لكن في صدر العقل الاجمالي اذ لا تدا من سياق العلم
بسيط العقل كما يكون السيد الاولى مذكوره في كلامهم السادة الاشياء في
الى ان الان هو هذا الكلام آخر في علمهم لكنه ليس في مرتبة العقل بالتحصيل في
الشارح فيمتنع ان يحمل علمه على ما في المقام فانه لا يخلو عن الخطأ **قال الشارح** و
ما ذكر ما تحصل اه وحاصل ان القول بكون علمه بصور بسيطة حاصلة في جميع الاشياء
خلاف ما ذهب اليه المتكلمون من انه يكون حوادث في الاشياء الوارد ... كلهم
الا ان هو مع ... هم قالوا ما ذكر بانهم يسوغه عليهم ذلك الاشكال في ان
مما ذكر بالمحلص عن الاشكال الوارد عليهم ... الاشكال عليهم لا علينا ونحن
الظاهر ... ما ... لا يخفى ان الشارح في هذا المقام كون الصورة البسيطة
وجودا ظليا للاشياء وتعلقها بالاشياء ... وجود متعلقاتها في الخارج كما يقتضيه
القول بكون العلم صفة موجودة في الخارج لا يقتضيه التعلق الحقيقي
لكون المتعلق في الخارج وان كانت تلك الصورة بسيطة كما ان الشارح ... بعض
البرهان هو القول بالبساطة والقول بان علمه بعض ... بعض
لكنه لا بد مع عدم علمه بعض بالمعدومات الا ان لو وجد الدفع عند القول بكون
صورة بسيطة هو القول بوجود العلم للحقيقي ... بحيث يتعلق بالوجود
... المعدوم ... بالمعدوم ... العلمي ... ك
المعدوم صورة ان يعلم ان وجوده علمه بالاشياء ... داخلا يكون
موجودة بالوجود العلمي الا ان يكون ... على ... **قال الشارح** قالوا التعلق الاجمالي الذي هو الخلاف اه وفي بعض النسخ بدل
الخلاف ... حال ... الى شرح ... نسخة الاولى
عنده ... العلم الاجمالي على ... هو ... المبادي العالية ...
للصور المفصلة في الخارج صورة كون حلولهم ... باعتبار مسبوق

بالعلم السمى كلامه لا يخفى ان كلامه يدل على ان غرض السيد من هذا القول الثاني
ان العلم الاجمالي في الواجب علم لكن يمكن ان يقال ان الخلاق يجوز ان يكون
بمعنى العلم المطلق ويؤيده السعي اليه وصدر منه لفظ العلم بدل الخلاق والعلم
ما ذكره لو تم لدل على ما هو العلم الاجمالي عالم لا انه علم نعم لو كانت المبادي
العالية خلاقا لزم كون العلم الاجمالي علما كما يدل قوله صورة يكون خلاقها له
لكن كلامه يدل على كون العلم الاجمالي خلاقا فلا على كون المبادي خلاقا وكلام
المحشي لا يخلو عن اضطراب فيه لو حمل كون العلم الاجمالي خلاقا على المبادي بان
يكون المراد كون العالم خلاقا فلا يخلص عن القول بكون جميع المبادي العالية
خلاقا فيه للصور الخارجية وليس هذا الكون منه مذهبهم ولا المشهور من مذهبهم
بحيث انه لا فاعل سوى الله تعالى والمشهور انه فاعل جميع المبادي العالية هو
العقل الفعال وبطل الاشكال العلم بالمعدوم على المتكلمين مبني على انكار
الوجود الذهني وعلى القول بالعلم بالحوادث العلم المساوق ثم اعلم ان المعدوم
اعم من الممتنع والممكن المعدوم ازلا وابدا والممكن المعدوم بالعدم السابق على
الوجود الحادث في الحال اعم من الممكن المعدوم اللاحق والالتئام ولو لم يندفع الاشكال
بالعلم بالحوادث اللهم الا ان يلتزم [illegible] العلم بالاول وليس لكن القول
بان معلومات الله تعالى اكثر من معدومات [illegible] نعم كما قال العلامة التفتازاني
في شرحه للعقائد النسفية فان قيل ان الاول اكثر من الثاني مع لا تناهيها
وفي التلويح حيث قال ان شيئية الله تعالى متعلقة ببعض الممكنات وفي المعجم
اما علم الله تعالى فانه متعلق بجميع الممكنات والممتنعات وكذا قال الفاضل الخلخالي
ان تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته تعالى [illegible]
قال الم وان لا يكون الامتداد [illegible] لكان له رسم موجود اي انا نعلم بانه لا
يكون الامتداد والعين المسافة الذي [illegible] معدوم بعض اجزائه على بعض [illegible]
معدوما بعض اجزائه على بعض الآن [illegible] رسم موجود [illegible]
العين المسافة المرتسم في الخيال [illegible] رسم موجود وعدم يكون ذلك الامتداد [illegible]

مرتسما في الخيال وذلك الرسم هو الآن السيال الموجود في الخارج فيلزم من
ارتسام ذلك الامتداد او العين المسافة [illegible] الرسم الموجود ان يكون ذلك الرسم
[illegible] وذلك الرسم [illegible] الحركة التوسطية التي يرتسم منها الحركة بمعنى القطع
فيلزم منه ان يكون تلك الحركة [illegible] [illegible] كما قد قال جماعة
لان الحركة لا تحصل الا في الجسم [illegible] [illegible]
[illegible] بالوجود وعدم الآن السيال [illegible] وذلك الامتداد
والعين المسافة المرتسم في الخيال [illegible] الموجود في الخارج [illegible] موجود [illegible]
[illegible] حركة موجودة [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] الامتداد [illegible] [illegible]
[illegible] العدم [illegible] [illegible]
[illegible] وذلك الامتداد [illegible] بالبرهان التي [illegible]
في موضعها [illegible] موجود [illegible] [illegible]
[illegible] قال المحشي [illegible] [illegible]
[illegible] الآن السيال الذي هو موجود في الخارج [illegible] الحركة التوسطية
الموجودة في الخارج [illegible] الحركة التوسطية [illegible] الحركة بمعنى القطع
[illegible] الآن السيال [illegible] الامتداد والعين المسافة [illegible] الخيال
[illegible] الحركة الموجودة [illegible] الامتداد [illegible]
المسافة وان لم يكن موجودا في الخارج [illegible] في الخيال [illegible]
[illegible] وجود الحركة والمتحرك [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] قال المحشي [illegible]
[illegible] المعدل [illegible]
[illegible] وجود المتحرك [illegible] [illegible]
[illegible] الحركة التوسطية [illegible]

وجود الآن السيال ومنع انقضائه فكذا سهل ما نقلوا عرض نعلم ما واسرى اذ
لم نعلم في كلامه بدان المعول ان يراد ان منع ذلك الانقضاء ومنع على المنع
وعدم قبول انقضاء الامتداد الآن السيال ونظرا الى ما جوزنا الاستدلال
المذكور المنقول عنهم لقوله وقولهم انا نجزم انه يكون ذلك المنع منع مقدمة
المستدل وساعوا انه منع مقدمة لم يدعها المستدل انه اراد المستدل
على عدم الزمان بالدليل الذي نقلوا عن الحكماء لقوله انه واجب بذاته عدم
على نحو آه ويحمل قولهم انا نجزم اه على هذا الاستدلال اين حسبان ان حد نفي
الزمان ووجوده والتقدم والتأخر بينهما كلام في محل هذا الكلام على ذلك
مما انه النحو وانما قلنا على هذه التسميات وان وجود سيحه اخرى
وجود لفظ الاسم هذا الاسم ويكون كلامه في الاصل مساعيا تلك التسمية و
جلاء اسم على العرض الذاتي في تلك التسمية بعد في وجوه الاول ان يقيد الاسم
بالموجود مما لا يدخل في العرض لان ما لا يدخل يوجب التقدم والتأخر
بين اجزائه عرضا واسما لاجزاء الزمان سواء كان موجودا في الخارج اولا
مع ان التقدم والتأخر المعقولة الثانوية والثاني انه ح لفظه معنى قوله
وان لا يكون اه انا نجزم بان لا يكون الامتداد كذلك اي مقدار ما يحصل اجزائه
على بعض الاول ان لتلك الامتداد والعرض الذاتي في الموجود الذي يكون
ذلك التقدم عارضا له في القول بان اخر عرضا واسما والعرض الذاتي هو
يكون لاجزائه بل ينبغي ان لو حكم بان يكون ذلك التقدم اسم لاجزائه و
الثالث انه يلزم مخالفة كلامه ههنا باعتبار هذا المنع ما قرره والتقدم في جانب
التجريد كالاعادة استناد الاستناد وعلى السماء اليه ومدت عنها لفظ الاسم لم يلزم
تلك المخالفة لو ادخل لم يمكن قولهم انا نجزم انه يحمل على الاستدلال الذي اقاموا
على عدم الزمان يكون القبلية والبعدية بالمعنى المذكور من الاحوال الذاتية
لاجزاء الزمان وساع تلك المخالفة انما يكون على ذلك المحل لانه حر في جانب

فالحاصل المولد كون مبحوث عنه في اجزاء الزمان ومن الاعراض الذاتية لها
واما على التسمية الموجودة فهنا لفظ الاسم لا لانه يحمل ذلك القول على الاستدلال
على العدم يمكن فيه وعلى كونه منعا على توهم عدم ما يمكن ذلك الامتداد ومن جهة
حكم الحمل المشهور فالتوهم وانقضاء الزمان الموجود التقدم المصحح له
التقدم المخصوص للمتحرك التقدم الذي هو المحكي المقرر في حاشية التجريد هو
كون القبلية والبعدية المذكور من الاعراض الذاتية لاجزاء الزمان وما
مما نقلنا لم ينقلهم في هذا الشرح كلام منه وانهم لا يلزم التقدح في الوجهين
الاخرين ولا يبعد ان يكون الشيخ الى وجد سامحها لفظ الاسم بدون
الالف يكون في الكتاب ولو كان في الاسم كان الرسم على اسم بل يحمل
كلامه على المعنى المجمع الحالي في الحمل بان طرح القول الحكمي في القول
قولهم بانا نجزم آه بهذا اتصافه ما كان يمنع الآن السيال فقط ولم يجاوز
العرض منه الى جهة الى المتحرك المخصوص الى عدم ما الذي هو مطلوبهم
والتقدم انقضاء الآن السيال الحركة وكونه مقدار الها فان المنع فيكون
المكوث منه كقبل هنا ذكره لا لا بعد الاثر الاستدلال الذي هو على عدم
العالم في جوده وهو ان المعدات لها المنعا لا بعد لا تنتظم الاتي كمدبرة
آه كما اعاد استناد الاستناد واعاده اليه كسهما بهما اي ابو راجع في كلامه كي
وهو القول لا يخلو من بعد اعلم ان المشهور في كلام استناد الاستناد وفيه
هذا المقام ان اصل اسم وجود ثم القول لا يعلل لا ان هذا منع لهذا الدليل الذي
اقامه الحكماء على قدم الزمان وان هذا الدليل هو الذي ذكره حاكيه
بقوله وحاصل الاستدلال ان الحكماء لا يخلو من ذلك الزمان
مسابقها او ان انما حدوث العالم مسابقها الى حال الى يكون مسابقا على الخط
ان يكون الوصف بهذا اويكون ان كان يلزم قدم الزمان وانما وجدوه فان
جوزنا حتى يستدل به على حدوث العالم فمعنى كلامه ان هو المتكلمين في المسالة يمنع الاصول

العلاوة الرابعة وهي مثل حدوث العالم بانواعه لصحيح للعوس الاركان وعدم الحوادث
ان ادوى هو اولا حكم بمثل الزمان لكونه معدوما دليل حدوث العالم وعدم زمان قبل
قوله الى القديم العدم الزمان يعني الآن السؤال والموجود في قوله وان لا يكون
انه ثم تترقى منه الى دعوى بطلان عدم سابق الملازم والزمان بتمام البرهان التي
ذكره يتكلم بما فهو لو كان العقل الوهم هذين الاعتقادين مركوز في فطرة الوهم
والبراهين مقتضى امتناعهما حادا ذكره الزمان مسابقا قال واذا
كان الزمان مسابقا بما علم لكن حمله سبق على الزمان فيكون جسما حادثا و
هو المطلوب والمنصوبة الى احتمل عود العدم معدوما الا احتجنا الى
القطع من هو المركوز الى الهوية الباطلة في هذا المطلب يعني مثل حدوث
العالم المطلق بعدم الزمان ثم لا يكون الدليل المعقول في هذا الشرح
على عدم الزمان وان لم يتم لشبهة ورود منع اليه لكنه الدليل الآخر الذي
السابق الاستاد [illegible] الا انه قرروا نقيضه كون المعدوم بالمعنى المذكور
موجودا في اجزاء الزمان وعرضا او لعل المفاد الكلي الزمان حادثا لكون
هذا المعدوم [illegible] عدمه وجوده وهو لكونه عرضا ولعلها لا اجزاء الزمان
[illegible] والزمان [illegible] احتياج عدم الزمان مع وجوده [illegible] الاستدلال
[illegible] عدم الزمان لا يثبت حدوث العالم [illegible] الدليل الذي يكون حدوثه
[illegible] الا ان [illegible] العرض الاولى [illegible] هو الذي [illegible]
[illegible] العرض الذاتي الذي هو مختص به
[illegible] الاستاد [illegible] والعرض [illegible]
لا يكون [illegible] بل لا حمل [illegible] معروضه الحقيقي
[illegible] ان المتكلمين [illegible]
يكون عدم الزمان [illegible] وجوده معروض حقيقي الذي المعدوم في
ان اجزاء الزمان موجودة في الحقيقة [illegible] اجزائه [illegible] يكون من الزمان

من الزمان [illegible] المعدوم بالمعنى المذكور اليها [illegible] شرح المتكلم
كلامين بعدم عدم الزمان على وجوده وبعدم اجزائه بعضها على بعض [illegible]
بالمعدوم الذي هو [illegible] المعدوم لعدمه ولا اجزائه حقيقة [illegible] المعدوم الى
الذات [illegible] المعدوم المعروض الحقيقي [illegible] المتكلمات [illegible]
المعدوم الى الزمان [illegible] اجزاء الزمان لكونها منظور [illegible]
الزمان المعدوم [illegible] المعدوم [illegible] والمتكلم كون
[illegible] السؤال [illegible] الزمان [illegible]
[illegible] حقيقة [illegible] حقيقة [illegible]
عرضا [illegible] ما ذكره المتكلمون وما قال الحكماء الكلام [illegible]
على [illegible] الاتفاق [illegible] الا اتفق [illegible] العلم [illegible]
[illegible] ان عدم [illegible] الزمان [illegible]
هذا المعدوم حقيقة وان كان [illegible] الذي هو [illegible] المعدوم
على [illegible] اللاحق [illegible] المعدوم حقيقة [illegible] العدم [illegible]
معدوم على وجوده [illegible] المعدوم حقيقة [illegible] معدوم على عدم اللاحق [illegible]
المعدوم حقيقة مع ان [illegible] وجوده [illegible] زمانه [illegible] وان كان ذلك
المعدوم حقيقة [illegible] الزمان [illegible] ذلك المعدوم [illegible] والعرض
[illegible] موجود زمانه وموجود زمان آخر كالمعدوم [illegible]
[illegible] عدم [illegible] عدم زمان آخر [illegible] العدم
اللاحق [illegible] عدم اللاحق [illegible] المتكلمون [illegible] المعدوم
في هذه المواضع [illegible] ثم [illegible]
[illegible] الاستاذ وان الموجود
[illegible] العلوم ان مراده [illegible]
ما ذكره لا ما ذكره الاستاذ الاستاذ حيث قال [illegible] الاستدلال [illegible] على عدم

العالم المبني على كون المؤثر موجبا فلا مجال له اللهم الا ان يقال ان ارادته تعلق
الازل بحدوث العالم فيما لا يزال في حدوده ووجوده في الازل فيمتنع تخلفه
ارادته بحدوث العالم فيما لا يزال في وجوده ووجوده فيما لا يزال فيمتنع
ارادته بحدوث العالم في الازل فيلزم ما ذكرته من المراد فان قيل هذا انما يصح لو كانت ... من
وجود حتى يمكن تعلق الارادة بوجود المراد في ذلك الوقت دون غيره من
اوقاته موهوما فيما لم يكن في اجزائه اختلاف فلم يتعلق بعض اجزائه
بتعلق الارادة بوجوده فيه دون غيره حتى لو لا ما لا يخفى ان هذا التعيين ...
يكون للوقت وجود في نفس الزمان الممتد الموهوم الا وجود له في الخارج وانا
نحن نقول ان لها اسما موجودا اذ لا يخفى ان العقل يحكم بان هذا الامتداد الممتد
وان لم يوجد في الخارج لكنه بحيث لو كان موجودا في وجوده وجد فيه اجزاء ...
بالفعل كان بعض اجزائه متقدما على بعض فانا ندرك بالعقل امتدادا او
نحكم على اجزاء ذلك الامتداد بان بعضها متقدم على البعض بحيث لا يتصور حين ...
في الخارج لو وجدت ولئن يكون الامتداد في العقل كذلك الا لو كان حتى
في الخارج يعد في الخارج ... الا محصل في العقل كذلك اشتراكه وعدم ... اجزائه
ذلك الامتداد الممتد كما يحصل من القطرة النازلة خط مستقيم ومن الشعلة الجوالة خط
مستدير وهذا الذي ذكرتم في معرض الاستدلال لا يخفى ... ما لا يخفى انه ليس بجهة
الامتداد وكذلك ما لم يكن له اسم موجود بل نقول كما ان الوهم يتخيل امتدادا
مكانيا لا يتقف عند حد معين ويصح وجود العالم في جزء معين يحكم العقل بانه
لو وجد في الخارج لكان بعض اجزائه متقدما على بعض وبعضه متأخرا عن ... ان
لهذا الامتداد منشأ موجود في الخارج كذلك الامتداد الزماني موهوم
بحصول امتداد له موجود في الخارج فكما لا ندل حكم العقل بتقدم بعض اجزاء
على البعض في الامتداد المكاني على وجود منشأه كذلك لا ندل حكمه بتقدم البعض
على البعض في الامتداد الزماني على وجود منشأه بل نقول لحمل الامتدادين

الامتدادين مركوز في فطرة الوهم حتى ان العقل المشوب بالوهم يحكم بان
ما في خارج العالم ... بان العالم في جزء معين كذلك يحكم بان زمانا متقدما
وان العالم في جزء معين وكما انه ليس في الواقع فوق العالم وتحته خلاء ولا ملأ
او لا فوق له ولا تحت له فان الجهات انما تحدث بحدوث العالم كذلك ليس في الواقع
قبل العالم قبل ولا بعد العالم بعد وتقدم الواجب على العالم ليس تقدما
زمانيا فانه ليس في زمان وهم المتكلمون لذلك فانهم يقولون ان المحدثات
... الزمان بل في الدهر والدهر وعاء الزمان ... ولكن لا يسلم ان الحكم
عن الامتداد المكاني عدم ساهمه كذلك لا يسلم حكم العقل على الامتداد الزماني
عدم ساهمه فالوقت ... حيث وجود العالم والتقدم في الزماني والتأخر
الزماني يقدم ساهمه اذ انما هو لاجزاء العالم الجسماني وبعضها مع بعض وما
... الاجسام والجسمانيات ... القديم تاخر زماني كما لا يتقدم ...
تقدمه ولا تأخر مكاني فكما انه ليس فوق المحدد خلاء ولا ملاء سابق على انه لا فوق
لذلك ليس قبل العالم وجود ولا عدم سابق على انه ليس له قبل ولا بد ...
من ذلك عدم ساهم الزمان كما لا يلزم من الاول عدم ساهم المكان بل لما
مساهمة كما ان الملاء مساهمة في ... حكم الوهم بلا تناهي الزمان في ...
حكمه بلا تناهي المكان ... كذلك لا عبرة به في الزمان وهذا
مسلك ... بعض اهل التحقيق كالامام حجة الاسلام في بعض رسائله و
الشهرستاني ... القضاة وغيرهم من المتكلمين والصوفية وشارح
... قال المحقق الدواني يظهر ان العقل في البعدية ...
قال المحقق ... في حاشيته على شرح حكمة العين في مبحث الوجوب
والامكان ... ان عدم صحة السؤال عن تقدم بعض اجزاء الزمان
على بعض لا يدل على ان التقدم ... او الزمان ... ان يكون ذلك بناء
على البعض ... الا ... الزمان ... بطريق ... الى ما هو

واسطة في وجودها التقدم له فلا عدم السؤال و الاستفسار انتهى لا يعدان
لو ان معنى الكلام اذا انقطع السؤال فحينئذ يتصور ان لا يوجد ها
سوى اجزاء الزمان ومعه مغايرة والظاهر ان استفسار كلامه على اداة
وصلنا الى الزمان انقطع السؤال فالمراد لو سلمنا ان كل سائل يحصل ادراكه
الا سؤال الى الاستعمال بنظر لو الحدس بعده جاء التعدد الا الظاهر بقوله بطريق
الحدس انه يكون كل سائل حاسن وصول السؤال الى الزمان فها هنا الحدس
والقوة العاقلة [illegible] انه ليس كذلك ثم قوله فلزم حاسن عدم الزمان
وجوده فلزم احتياج المعلول بل يلزم ان يقدم وجوده على نفسه
التقدم لان معنى التقدم [illegible] على [illegible] التقدم ثم العلم ان
الجليل [illegible] الزمان [illegible] عدم الزمان
مع وجوده ثم قوله وهو معنى تقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها
بالتقدم الذاتي [illegible] المنع [illegible]
في الاستعداد [illegible] رفع النقوض [illegible] المقدمة [illegible]
في قولهم وان لا يكون [illegible] المقدمة الاولى والاخرى [illegible]
المقدمة [illegible] او [illegible] فان معنى تقدم بعض
اجزاء الزمان على بعض على بعضها [illegible] الا ان الاجتماع [illegible]
محققة [illegible] ان [illegible] الاشتمال [illegible] ثم قوله [illegible]
واثبته في حواشيه [illegible] التقدم [illegible] اجزاء الزمان [illegible]
[illegible] على ذلك الشرح [illegible]
[illegible] ذلك التقدم [illegible] ثم قوله بل [illegible]
ان معنى [illegible] التقدم [illegible] عدم الزمان ووجوده
[illegible] لا يلزم [illegible] كلامه [illegible] في حاشية التجريد
[illegible] ان التقدم [illegible] التقدم [illegible] الاحوال في [illegible]

ح
ولا شك في صدق هذا التقدم على التقدم الذي بين عدم ووجوده الا [illegible]
الا صحيح [illegible] المنع [illegible] ثم قوله فغاية توجيه المنع على وجه
[illegible] ما قرره في حواشيه ان يحمل آه قد عرفت ان التقدم بين
يكون معنى لا يجامع السابق اللاحق وفي هذا المنع [illegible] هو التقدم بين
عدم الزمان ووجوده [illegible] على قوله [illegible]
والمفهول المذكور [illegible] هو المعنى [illegible] ووجوده [illegible] التقدم بين عدم
الزمان ووجوده للتقدم بين اجزاء الزمان [illegible]
[illegible] المنع [illegible] او [illegible] عدم [illegible]
وجود [illegible] الزمان [illegible] التقدم بين اجزاء الزمان تقويته و
لا يصح ان يكون ذلك [illegible] ثم قوله
على [illegible] التقدم الذي هو [illegible] بين عدم
الزمان ووجوده بين اجزاء الزمان [illegible] مغايرته [illegible] تحقق من
اجزاء الزمان [illegible] الزمان [illegible] التقدم [illegible]
[illegible] تحقق هذا المنع [illegible] بين عدم الزمان ووجوده بين
اجزاء الزمان وجود الزمان الذي هو [illegible] التقدم حتى [illegible] الزمان [illegible]
[illegible] الزمان [illegible]
مع مغايرته آه [illegible]
[illegible] الزمان [illegible] في حاشية التجريد [illegible]
[illegible] ان معنى لا يجامع السابق
اللاحق [illegible]
[illegible] على عدم [illegible] التقدم بين عدم الزمان ووجوده
[illegible] ثم قوله وهو ان التقدم بين اجزاء الزمان [illegible] اولا
[illegible] لاجزاء الزمان [illegible] للزمان [illegible] المتكلمون

ثم ان المفهوم من كلام الشارح لا كونه قائلا بكون العدم بين اجزاء
الزمان خارجا عنها او لا وبالاول لا نظر فيهما بما سابقا وبالعكس لا كونه قائلا لا
بعدم زمانه لا اوله وكونه قائلا بالاول لا بكونه قائلا بالثاني بل الكلام
مع كونهم قائلين بالاول قائلون بكونه بعد ما دام ان يكون وجوده
لما جعل لا ان يكون عرضا ولا سابقا ومجتمعا وعلى ما لزم على العدم
كون كل من العدم علة على وجوده والعدم اجزائه بعضها على بعض كون المتكلمين
والمتكلمين يكون كل منهما بعد ما دام سابقا وكونه في العالم غير معلوم ويلزم
قوله في الكلام في شئ وهو ان العدم بعض اجزاء الزمان اذا كان مجملا بل
ثم قوله على جواب من يسأل الكلام آه يعني ان حملنا على الجواب عن دليله
على قدم الزمان كما جعله اول من جعل جوابه لهم اما لو كان مما يعود ثم
ان البعد المكاني آه لان الحمل على الجواب عن دليل الحكماء او على الجواب
الجواب الواحد عن دليل واحد منهم مع ما فيه اي في هذا الحمل في سياقه وفي
سياقه لزوم التوهم الى المدعى الدليل درج معنى ان يتوجه الى دليل بطريق النقض
الاجمالي او النقض التفصيلي لان منشأ التوهم الى بلكن ان يوان لا يسمع التوهم
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

في قوله الاول فرق زيد يتوهم بحسبنا آه والثاني في قوله بل يقول توهم آه ثم
اعلم انه لو كان محمولا على الجواب عن دليلهم على قدم الزمان فينبغي
عليه ان ينقل الدليل الاول ليتوجه الثاني حيث قال في قولهم آه لعل الحق
ما قلنا من انه ادعى او لا تناهي الامتداد الزماني كالامتداد المكاني
ثم منع مقدمة دليلهم على قدم الزمان بمنع الآن السيال وهي قوتفاء
الامتداد الزماني الغير المتناهي وجود راسم ثم الترق منه الى دعوى
امتناع عدم تناهي ذلك الامتداد بالبراهين ثم اثبت حدوث العالم
لحدوث الزمان فتفكر **ثم قوله** ومنها احتمال آخر اي الجواب
في هذا الشرح احتمال آخر لا يكون عنده مخالفا لما قرره واثبت في حاشية
التجريد **ثم قوله** وهو ان يكون الممنوع المقدمة الثانية آه يعني ان المراد
الاحتمال هو منع كون التقدم بين عدم الزمان ووجوده الذي هو بين
اجزاء الزمان وعرضا اولا لما موجودا ويكون الممنوع المقدمة الاولى وهي
كون التقدم لا يجامع التقدم الذي من اجزاء الزمان لغرض الذي هو تمهيد المقدمة
الثالثة لا لان يمنع فان التقدم عنه مسلم ووجود الراسم غير مسلم في بداية
ومعناه منع التسلسل مستعد ولكن لم يورد احد هذه المقدمة الثالثة اي وجود
الراسم الذي هو التقدم المذكور لقولهم انه [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

المراد

عنه ما يسمى التطرق واخذ ذلك بحيث لئلا يصير الغرض **ثم قوله** اي في
العروض والطاري هذا التفسير الصحيح والمفهوم منه اسنادا الاسناد
في نفس كلامه والطارئ منه ذكر لفظ العام واراد به الخاص وبعض
نه لا حاصل ان حاصل كلام شارح صاحب التجريد مع اقتضاء القطاع
السؤال يكون بهذا التقدير عرضا اولا لا اخرا والرابع يجوز ثبوته لها
بالعرض ويحقق الواسطة في ثبوته لها بالعرض فيصح ان يقال
لو كانت الواسطة في الثبوت يصح السؤال بلم واظهار ارادة هذا اي حمل
لئلا يتوهم فرده الآخر ويمكن ان يقال ان مراده اي في العروض يعني
مصداق العام في المقام لا ان يراد من لفظ العام الخاص لكن التفسير بقوله
اي التفسير به لا يلائمه نعم هذا الاحتمال في كلام المصنف وان لم **ثم قوله**
فان كل واسطة في العروض واسطة في الثبوت قال المحقق الشريف اعلم
ان الواسطة قد يراد منه في الواسطة في الثبوت وقد يراد منه ما يعني الواسطة في
العروض وفي الاول لا يستلزم في الثاني بل عكس لان الاول اعم مطلقا مطلب
من الثاني اي ليس كل عكس كل ما كان كل واسطة في العروض واسطة
في الثبوت يكون المراد من هذا الثبوت من الثبوت الحقيقي والمجازي فواسطة
ثبوت الحركة للجالس السفينة مجازا هي ثبوتها لها حقيقة فيكون العارض
واحدا والمعروض بالحقيقة واحدا فان الحركة عارضة لها
حقيقة وعروضها للجالس يكون وان كان عروضها لها بالواسطة في ثبوت
الى غير الواسطة في العروض من سواء كانت تلك الواسطة مقصودة ام
لا لكونه او غير مقصودة لها كالفاعل الصانع ومبادئه وكل ذلك التفسير
وفي كل واسطة في العروض يكون الحال كذلك ومادة الافتراق الواسطة والتعو
عن الواسطة في العروض ان لا يكون فيهما العارض والمعروض بالحقيقة
ويكون ثبوت احدهما لاحدهما سببا لثبوت الآخر للآخر كثبوت الحركة
للمفتاح

للمفتاح فانه ثبوت الحركة لليد فثبوت سبب لحصول الحركة له انما سبب لثبوت شيء آخر
من مادة لا لعروض العارض الواسطة والسبب بل يعرض لمعنى كالفاعل
الصانع ومبادئه وكل ذلك اسباب السبب فاحفظ هذا فانه ينفعك في
مواضع كثيرة **ثم قوله** لان ... الآن لا يأتي السؤال بطلب اللم اي الذي
الثبوت لا يأتي السؤال بطلب اللم لسر السبب **ثم قوله** واجاب الكسائي
اي على اجابة الم... مع شارح التجريد وحاصل جوابه مع كلام بعض
لا نسلم انه لو كان هناك واسطة في الثبوت يصح السؤال بلم لان المراد من السؤال
بلم ههنا هو السؤال بلم فلا ... حكمت في هذا السؤال عند القطع عنده الا
لا البرهان بخلاف السؤال بلم في الوجوه وبعض الاضافات غير مقطع بل
لم ... السؤال لمراد شارح التجريد يكون لتحقق الواسطة في العروض
التي تعدم لماني الواجب الوجود لا امر والقطاع السؤال بلم من
لمه القول والحكم لا يدل على انتفاء الواسطة ... في التشكيك
في دفع جواب الاسناد مع ... له للمجيد ان نقول المراد
من اللم هو اللم الواجب ولم الوجود لا لم القول او نقول بعد التسليم لا
السؤال من اللم الواجب ولم الوجود الا ان ... الانتهاء الى ...
والصانع لم يكن له ... واسطة في العروض ... واسطة في **ثم قوله**
بعد كون الواسطة في العروض واسطة في الثبوت والاثبات ...
ولا يكون ... شارح التجريد بانه لا تسلم ... الكلية
نفي الصانع ... الموجبة الكلية كعكسها ان يكون كل واسطة
في الاثبات يكون واسطة في العروض لكن ليس كذلك **قال المص** ... ان ...
مال الى فناء العالم اعلم ان ... مع ... وهذه العدة
ما ثبت ... امكن ... ان المراد ... هناك
هناك هو ... الامكان ... المراد ... هو الاستعمال ... وقائل

يجب فناء العالم

قال الاستاذ الاستاذ وقوله واختلفوا اي وقوعه يدل على ان الاختلاف في المراد

بهما قال الشارح من زيادة لفظ العالم انه ليس بمراد والا ينبغي ان يوقع الى انه

سمي اوله لفظ العالم في مثله محذوف اذ لو كان المراد من القول

هو الوقوع ولا شك ان المراد من المحذوف هو وقوع معنى القول في العالم

في المشايخ لا احتمل ان المراد هو الوقوع من كل منهما خالف فيها

تؤدي الى البحالف في الوجود في الخارج اذا وافق المص معنى الارادة الوقوع

المصحح المجرد في الدلالة على اللفظ المشترك ومعنى غيره وغير ذلك

ان في نسبة القول بمعنى الوقوع ثم اعلم ان المستفاد من كلام الشارح

الاستاد ان الم احد اختلافهم في الوقوع في موضع آخر وفي وجه ذلك الاثر

لم يحمل كلام المص على الوقوع بل يحمل على غيره والا فلا وجه لحمل الشارح فقد

سبق كلامه محمل معنى البدء بطلان المراد لعل حمل كلامه على غير الوقوع الا حمل وذكرنا الا

في ان عموم المطلوب معاني الوقوع هو الامكان الذاتي ولو كان مراده ما ذكره

في ذكر ما جراه عدم ارادة الوقوع مستفاد من كلام المص لكن الشارح

تعليل قوله فقال بعضهم انه يمتنع بقوله العقل انما اذ انه مام جهلا لاتمام في

الوقوع في غير كلام المص كذلك لعدم وقوع المستفاد من كلام المص

هو كون المجمع عليه هو الامكان الوقوع ومحصل الاجماع ما الاتم بل البل الحق

المجعاس في الاختصار والاسح في الرد والقول قال الاستاذ سب حا بز

وفي كل في المعاني الآخر خلاف لكن المستفاد من القول هو الامكان الاعتقادي

ومن جعل الممانعة معنى للوقوع هو الامكان الذاتي ثم اعلم ان اهل

الحق قالوا العقول جميع اجزاء العالم للفناء في تعين لكنا بعضا والحكم

يقولون برفعه لكن يحصل وصم الاول للعصو مع الشرع العقل

لا يخفى ان عرضه من تعرضه بيان فني لغة حكم في قول العالم الفناء وبالسوية

الى كل من المكلفين الثلاثة للقبول ان كان مح البيان في فنا اعتراض على الشارح

على الم بانه سبق عنه بيان لحال الصلهم والحال انه سبق عليه ولكن البيان في كلامه

عليه وان كان غرضه منه الاعتراض عليه على الوجه المذكور فيتكلم ان قول الاول الكلام على

المص مع كون الخاص من المتكلمين لكن قول الفناء والتعرض بمخالفة البعض الآخر من

المتكلمين لا الحكماء نعم لو كان المتفقون تمام الحكماء حينئذ كان اللائق التعرض

ببيان مخالفة الحكماء ثم اعلم ان قول الشارح وذهب الكرامية اذا كان اشارة الى

الاختلاف في المطلب الاول يكون موافقا للحكماء واما اذا كان اشارة الى

الاختلاف في المطلب الثاني فيكون موافقا لمن ذهب من اهل السنة والمسلمين

واهل السنة والجماعة الى عدم الوقوع لكنه يعلقه بالمطلب الثاني يوهم ان البعض من

هذه الطوائف الثلاث مع انه لا يمتنع وان كانت الكرامية موافقين لهم وجه قوله

لا يمتنع بدل الاعتراض ان لفظ الوقوع يدل صريحا على المراد بخلاف القول فانه صريح

فلا يدل عليه صريحا خصوصا اذا استعمل بمعنى في غير هذا المعنى كما في المتن انت خبير بان

الشارح لم يلتفت الى احتمال تعلقه بالمطلب لكنا قال الشارح ويدل بهم فناء الجنة

والنار وما جزاء ابدان الانسان يحتمل ان يكون المراد منه انه يدل بهم بهذا

وبهم ملحوظة وان يكون انه يدل بهم لكنه غير معقول مع عبارة يلزم تشبه لكل

لعل عبارة الروم في الارادة انه يمتنع بعقل ويلزم على هذا فنا او الاصل في كونه

عدم معقول الاول آية الكرسي والثاني وجه عدم معقول الثاني في حد وجود

الاعادة باثبات اعادة المعدوم بعينه كالظاهر لعقل مالعه دليل

السمع الدال على امتناعه لكن يمنع ان لتصريح الى لشر المد عدد ومن حين

القدر فان الحق هو الاول ان الصانع مع الارادة بادر ليس عليه الكلام

مع الاختيار والعقول لعقلها فلا يلزم المنافاة من القول بفناء

لو كان ذاتيا اي لو جاز وجود المعقول لعلته لكان المنافات ونحوه

مع تلك المنافات والمنافات لوجه العلاة المقتضي الحكم الاول

قال الشارح فقال بعضهم الخ وسبق عليه لقوله البعض الآخر ودليل حيث يستوفي

الكلام وسطره في القصد الثاني قال الشارح اذ لهم ان يقولوا الخ وكملا

يكون المراد من الخلود هو المكث الطويل لا الاستمرار بعد الا انشأ الهلاك في زمان وجه
معين فانه قال الاستاذ الكبار لصلاح الكلام انه نعم كذا الخط ان عرشه لا يكون
لم يعلل بان يجبر يكون بالجمع بعد السعي و لكان ان كثيرا من اهل السنة واهل الحق يقولون
به كما استفاد من كلام العلامة التفتازاني في شرح العقائد النسفية لان هناك
في بيان كلام شخص جمع وبين مسائل اهل السنة والحق فيمن يطلق منه ان ذلك الكلام
هو هذا الاعتراض الكلام الى و بعضهم قد اختلفوا في وقوعه فيمكن ان في بعض
الجماعة في الحدوث وقبول الفناء فاول بالجمع بعد التوبة التكلم الا ان يقال
مراده ان القائل به من الفرق الاخرة و لا [illegible] قوله والتاييد يتعلق ابراهيم
عليه السلام والتاييد في اصل المعنى هو التقوية وقد يستعمل في الاساس كما استفاد
مما قال في كلام العلامة في تعريف السحر العجيب والعادة من الرسول المؤيد
بالمعجزة اي الاساس رسالة بالمعجزة قال المحقق الخيالي في حواشيه على شرح
هذا السان جعل المعنى لا تعريف المؤيد اسمي كلامه لكن كون الاساس جاعل المعنى
المعنى التاييد يحمل على مثل ثم اعلم ان التاييد هو ان كل ابراهيم عليه السلام لمح
كقصة احياء الموتى وقد كان فيها الاحياء والاعادة ايضا المعنى في توقيها
اجماعا وقد لا يستدلون الى الله سعود واجماعا الى لا يغفل اني واعاد
فيه بعد ليس الا ان الاحياء على طريق اجماع الاجزاء المتفرقة ثم قوله
وجوابه قال في السيد ظهور الجواب على تقدير الاستدلال بالمقصود واما
على تقدير التاييد بما فيه اسهي بالمعدن للاو الطعن رجوع لما ذكر
في الاصل ان الجواب الاستدلال طالبه لم يصلح لانه لا سند الا في اصل
المرجح ان المذكور هو التاييد لكون احد شرط وكمال ان يكون معناه
ان هذا الجواب اما على تقدير الاستدلال الا على تقدير التاييد ايضا
ويمكن ارجاع ضمير جوابه الى الاول ثم يعني ان بناء الاستدلال على الطريق
ومع وجه الحمل على الطريق لا يحمل على احتلاف الطريق في قوله طلبا وهي
ادعى حقا قال ان الظاهر ان المسيح الخليل فيما يقول وسلم ما ينفي انه قوله اهم

لم كان هي بالكل الا وجه لا نه ان الظاهر هو الاعدام فلو كان ان يكون بطه هو لا ذكر
عن الاستدلال بالعموم على ان كون الهلاك بمعنى الاعدام ليس قسما ضعفا لان الا
الى انه قسم على استحالة اعادة المعدوم بعينه شرعا كما لا يجمع على الممتنع ابد فلو علم
الا ان يقول ان كلام الاول بعد تسليم كون الحدوث في الاستدلال خلاف الظاهر و
عدم التسليم كلام آخر رد على المستدل لا عليه بما علم ان الشيخ نقل عن الشيخ ذلك
على امتناع اعادة المعدوم بعينه فهو في غاية الخفاء والدقة و هو معتقد بما نسبه
فاسطر فانظر فيه تسع ليظهر حقيقته كما قال الاستاذ الكبار سل معناه انه
لا حاجة الى ان يفسر بان الظاهر كلامه ان هذا المعنى مراد الشيخ بكلام الله
في ان نوع التعبير به يحمل كلامه على هذا المعنى ولم يحمل كلام الشيخ في الحدوث الواقع
على هذا المعنى حتى لا تتوجه ارادته عليه بانه يلزم ان يكون الحكم ممتنعا وان لا يكون
محتاجا في طرف العدم الى العلة بل انه يحتاج في كل من طرفي الوجود والعدم الى العلة
ولعل الحق بان قوله الممكن في تعريف ان يكون ليس في نفس قولنا الممكن في حد ذاته
باطل اي معدوم فينبغي ان يقول انه يحمل كلام الامام في الاحياء على التوحيد الوجودي
لكلامه في مشكوة الانوار على ما ذكره استاذ الاستاذ وانه استحسن بان الآية
لا تحتمل هذا المعنى اذ الاستثناء لا يصح كما لا يخفى الا ان يقال المستثنى منه
في الحقيقة هو الاجتماع بالعدم في نفي الاسباب الظن الا بهم على تقدير القول
تعالى الله بعد واحد فيها في حاشية المسيح بالارادة من الوجوه فيريد انه يعم
ونقاته لا في حد فيها لا احتياج الى التاسر والاتحاد في لكونها عليها احتيال
بالعدم الا ان تؤخذ في حكم المسيح منه كما المستفاد من كلام الا ان يعلم او حر
الآية الكريمة من دار نعم و معاني حد ترجم لا يجمع انه يمكن ان يكون المراد كما
قال في الاحياء ما قاله في مشكوة الانوار زاد قوله في حقه داية وغلوا واي
تؤيده يعني ان المراد من قوله هو التوحيد الوجودي الغير تشتيتا في اولى الا
كونه اولا وابدا في الحال والطرح الا الى النهي لين القول منه

المراد من هاهنا المعنى فتأمل حتى تجد ما لم احد بحال في السموات لو بها ما ذكر
في مشكوة الانوار ومثل مثل الشرك الخفي وحاصله هو التوحيد الوجودي
والقائل ان يقول ان الغرض من هذا الاحتمال والكلام في مشكوة الانوار ان كان
توجيه كلام المستدل كما في احتمال التوحيد الشهودي واحتمال كون الممكن غير محتاج
في العدم الى المؤثر اي وضعف هذا الاحتمال على كون العالم حادثا الان لان الحدوث
هو مسبوقية الوجود بالعدم ولا وجود له الا الان لو ان العالمين يوجد او وجود
الكروا الحدوث ولا مذهب للطبائع ولا لعله حفظ بعض وهذا لو كان المحقق من العاملين
به كما هو الظاهر ولكن الخفي حفظ مذهبه وكذا الكلام في مقالة العاملين بالجمع بعد الوجود
تختاده جوابا بان هذا المعنى يعلم الا الان لو لا لزم الجمع حفظ مذهبهم ثم اعلم
ان الشارح رحمه قال المعتمد ومن يزين المعلمين هو القدح في الاستدلال بهذه الآية
بانها لا تفيد عند ... ثم لا يخفى ان معنى الامام لو كان بيان المعنى الذي اشير اليه
في هذه الآية الكريمة لا يكون قادحا في الاستدلال لان ما ذكره على الظاهر كما اشرنا
والمعاني الاشارية خارجة عن مسلك الاستدلال فلا تقدح في الاستدلال ولا القدح في
الاستدلال بالظواهر فيحتمل ان معنى الشارح نقل كلام الامام بيان مذهب الصوفية
الصفية قدس اسرارهم في المكاشفات سمي ولا يبعد ان يكون مراد الشارح بهذين
المعلمين الطرفين الاستدلال ان هذه المعاني معان اشارية فهي خارجة
عن مسلك الاستدلال فلا تستدل بها الا ان يكون مراده فيحتمل ان يكون آه
هو هذا والاتفاق انه يعتقد بل نقل مذهبهم ادفى قدح الاستدلال لغرض
النقل وصاحب المعقول اي سمعه لا ولو كان الغرض هو الاعتماد ... الاعتماد
على صاحب المعقول فيسع ان يقول ان الآية معناها آخر من وجه الاعتبار
لكن منها الاستدلال كما قال الصوفية الصفية قدس اسرارهم والظاهر كلام
الشارح الاستاذ ان الغرض هو القدح والظاهر مراده لا انه يعتقد بالكلام ومن
ثم الاستاذ الاول آه هو ما فهمه الشارح الاستاذ قال الاستاذ الاستاذ فاسمعت

فسمعت للمكلف ولكن الوجود اسنادا الى التوحيد الوجودي بل صرح فيه واما قوله
الالهام الظاهر والاظهر فلا تدل على التوحيد الوجودي بل الظاهر هو التوحيد الشهودي
والحاصل ان الغرض من ايراده تنبيها على الدلالة على التوحيد الوجودي الالهام الا
ان تقول ان الاولى في قوله وانا الآخر من الحكم الايجاب في حكون سياق الكلام قرينة
دالة على كون الاول ايضا وانه يطلق اللاحق المحمول على ان لو الفرع فقط قال
الشارح الاستاذ ولشهود وجود يخلو الى قوله فان موجودة فاعلم ان الصور
موجودة في عالم المثال بحقيقة وهذا العلم موجودة في عالمنا حقيقة وان المعدوم
وجود بالكثرات ومن كون ان يوجد عند الازم كما ان يوجد مطلق وكذا
لا يلزم عدم كونها في عالمنا وحاصله ما لم ان المرآة واسطة ولكل جسم شفاف
لا يمنع معلق رؤيتها بالصور الموجودة في كل العالمين فالبصر في هو لقابه
لكن في عالمنا الا المرآة غير مسلم وكذا الجسم في قوله فالمحسوس حقيقة هو
المرآة غير مسلم بل هو اولى الا في المرآة غير مسلم لا انها بدون الالتفات
اليها ولو التفتنا الى المرآة فنرى الصور الصالحة فيه ولا الالتفات اليها
محال الاحساس والرؤية في حال المقصود كما انا نعلم الالهي يكون متعلقنا
كالبصر في شرح البصر بحالها معه كونه متعلقنا لكنه يعلمه كلام
في المثال للكون ان لا يكون منه فلا صلاة فالهم قال الشارح الاستاذ و
لكن قال حضرت الشيخ محمود الكشي في قطع بعض هذا الكلام اراد
بالتوحيد الشهودي وسكر التوحيد الوجودي لكن لا يدل الكلام على هذا الجواز
ان يكون بهم وجد ان سير وسلوك الى مقام عن الملك تعالى وحصل له التوحيد
الشهودي وان يحصل له التوحيد الوجودي ان وصل الى مقام
يكون فوق هذا المقام ويكون المصير كلها هذا التوحيد خاصة لحضرت الشيخ
فتأمل تجد ما فيه قال الشارح ثم اشار الى مسألة اخرى فيه اشارة
الى ان المسائل السابقة لا يجاد موضوعها وللكلي الى الملكات من

محمولها في جميع مسائله واحدة لعلم الكلام من اسناد الى مسائل اخرى يتوقف
وعلى ان العالم قابل للفناء وكحمل اعني الاعادة ان اثبات المعاد وعلى
ان العالم قابل للفناء او الى مسئلة من اسناد مسائله الاول الى مسئلة اخرى فيحتج
يكون مسئلة الحدوث مسكوتا عنها او ان مسئلة الفناء لما كانت مما يكون
مسئلة اساس الواجب لم يرد معا ليس لمسئلة الحدوث محلا لها ومسئلة
النظر فان لها معه صلاحية اساسه لم يعد بها مسئلة ثم اعلم ان الشارح قال
في شرح حديث سعد واحد او يحيى والجميع اشارة الى ان الاحاديث
صراح في حقيقته صلى الله عليه وسلم وقال بعض الاشياء دونها وفرق بين
الاشارة والدلالة على ان الادل الاعلى انه فيه فرعون وان
الكلام اسمى ... لم يكن الاشارة هي الدلالة ... ان يوال
قول المص وعلى ان النظر في معرفة الله تعالى ... مسئلة اخرى
لانه اشار اليها فقال قال الشارح اي لاجل معرفته ويحتمل ان يكون
المراد في دليل معرفته ... بكونه كلمة في بحوالها
ما هو النظر وعلى ما ذكرنا وان رجع الى السعد ... كما
لا يخفى ولا اصل من ان ما ساوان وكون النظر في دليل معرفة
سعادتهما الذي ذكر الشارح لعدله او علمه بترك التفكر في دلائل معرفة
الله تعالى وقال الشيخ ابن الحاجب في مختصر الاصول الحقيقة اللفظ
المستعمل في وضع اول وما صاحب المواقف وشرحه اي كون وضع
اول ما قال السعد ... او الكلام يحتمل الوجهين احدهما ان اللفظ
في معنى السببية وقد وردت لهذا المعنى في الاخبار كقوله
عليه السلام عذبت امراة في هرة حبستها حتى ماتت اي بسبب
هرة حبستها وفي قتل النفس المؤمنة مائة من الابل اي بسبب قتلها
وفي خمس من الابل شاة وفي التنزيل لمسكم فيما اخذتم

عليه السلام

عليه السلام عذبت امراة في هرة حبستها حتى ماتت اي بسبب هرة حبستها وفي قتل النفس المؤمنة
مائة من الابل اي بسبب قتلها وفي خمس من الابل شاة وفي التنزيل العظيم لمسكم فيما اخذتم وقوله
تعالى لمسكم فيما افضتم انتهى ثم اعلم ان كلمة في لو كانت للسببية عند المصنف كما فهمه الشارح يحقق ما وجه
التوقف معه في ترك ما فيه النظر وهو دليل المعرفة والتقدير ما فيه النظر لابد في كلام المصنف كان قال
ان النظر في دليل معرفة الله تعالى لاجل معرفة الله تعالى واجب شرعا وبهذا كما ترى فينبغي ان يكون
ان النظر في دليل معرفة الله تعالى واجب شرعا الا ان يقال ان في ما ذكره اشارة الى ان وجوب
النظر ليس لذاته بل لاجل وجوب المعرفة عليه وجوبا انما يكون لاجل كونه مقدمة الواجب
المطلق وكون مقدمة الواجب المطلق واجبا فعلى هذا يجوز ان يكون مراد المصنف لاجل وجوب معرفة
الله تعالى قال الشارح اي جميع اهل الحق هكذا وجد في بعض النسخ قال المحشي الخلخالي لما كان المجمع
في هذا الاجماع بعض المجمعين في الاجماع ليس الا وليس قال كذلك تنبيها على ذلك الحصر
كلامه فيه ان في القول المذكور تصريح بان المعطوف عليه هو قوله على ان العالم
بعده واهل الحق عبارة عن مجموع السلف والائمة المسلمين واهل السنة والجماعة
والعطف يقتضي ذلك لان المعطوف عليه والمعطوف اهل الحق للاشعار اليه فلا
يحصل التنبيه المذكور على النحو اللائق ان يقول اجمع بعضهم او اجمع السلف والائمة المسلمين
او اهل السنة والجماعة لو كان المراد من البعض احدى هذه الطوائف الثلث
قال الشارح والمراد بمعرفته انه بغريزته قول المصنف واجب شرعي لان الوجوب الشرعي انما
يكون في النظر في التصديق بوجوده مثل قوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله فان وجود
الآثار مقدمة موصلة اليه وبغريزته اذ ذكر بعد بهذه المسئلة مسئلة وجوب الصانع
وبغريزته ان تصوره تعالى بالوجه بديهي وبالكنه غير واقع عند المحققين لكن هذا
يصلح قرينة اذا كان مشهور الحيث لا يحتاج في العلم به الى العبارة والا فلا يدل
العبارة عليه فلا يصلح لان يكون قرينة اذ هي لابد ان يكون معلومة قال الاستاد
لا يخفى ان استحالة اثبات وجود الواجب مثلا بالشرع لا يستلزم استحالة اثبات وجوب
النظر لتحصيل التصديق بوجود الواجب بالشرع لانه يلزم في الاول اثبات وجود الواجب

بوجود الواجب لتوقف الشرع على وجود الواجب ولم يجزم الشك في ذلك فالتلازم اذ بالشرع ثبت وجوب
النظر وبالنظر ثبت الوجوب انتهى كلامه لكن لا يخفى ان وجوب النظر في وجوده تعالى اي في تحصيل
التصديق بوجوده تعالى يتوقف على الشرع وعلى ايجاب الشرع والشرع يتوقف على وجوده تعالى
والتصديق بوجوده تعالى يتوقف على النظر في الدليل فيلزم ان يتوقف وجوب النظر في وجوده تعالى
على وجود النظر في وجوده وهذا يستلزم تعلق الايجاب والوجوب بالامر الحاصل وهو محال لانهما يتعلقان
بالمفقود وغير الحاصل اعلم ان الظاهر من الصفات الكمالية الثبوتية هو الصفات السبع من الحيواة والعلم
والارادة والقدرة والسمع والبصر والكلام وليس صفة الوجوب في الغنية والمعبودية داخلة
فيها فيبقى من نفى كلام شبهة وهو ان معرفة الله تعالى السبع يندرج فيها ايضا ولم يقل معرفة الواجب
ويجاب ان الحق ان النظر في دليل التوحيد ايضا واجب كما ان النظر في دليل وجوده واجب مع انه لا يخفى انه ينبغي
عليك ان تبين قدر الطاقة البشرية فان الطاقة البشرية مبهمة لكون الطاقة مختلفة بحسب الافراد فلم
يعلم المراد منها ويمكن الجواب بان المعتبر معرفة اكثر الافراد والنوع فهذا هو الواجب للكل وانه قد يوجد
احد القادر على معرفة الباري اصلا وقد يقدر على معرفة بعض الصفات دون البعض وقد لا يكون
قادرا على ما ذكر النبي مكلفا ان تحقق ان مراده ان كل شخص قادر على معرفة ما ذكر كلا او بعضا يجب
التصديق بما هو مقدور سواء كان القادر على الكل اكثر او لا فتح لايراد الا ايضا والبقاء قال الشارح
واما معرفة الله تعالى بالكنه فغير واقع يعني ان المخلوق لا يعرف كنهه تعالى وان كان نبيا او عالما
بكنهه تعالى هو تعالى لا غيره كما قال الامام حجة الاسلام في مشكوة الانوار الله اكبر معناه انه اكبر من ان يدرك
غيره كنه كبريائه نبيا كان او ملكا بل لا يعرف كنه معرفة الا الله بل كل معروف داخل تحت
سطوة العارف واستيلائه دخول ما وذلك لا ينافي الجلال والكبرياء انتهى والظاهر ان يقول بل
لا يعرف كنهه وكون المراد منه الحصر العلم بكنهه على الواجب بعيد مع ان ذلك الحصر غير مسلم
ثم اعلم ان المخدوم الجامي قدس سره السامي قال ما حاصله انه تعالى يعلم حقيقته يوافق مرتبة الا
تعين انتهى وهذا لا ينافي ما قال الامام لجواز ان يكون عالما بحقيقته تعالى في التعين الاول
وهو نهاية قال قوله تعالى لا يحيطون به علما لان الاحاطة المنفية نسبت الى المخلوق مع ان علم
ان الظاهر ان ما ذكره الامام دليل على امتناع معرفته تعالى بالكنه بالنسبة الى غيره لا تحقق د

من نقل

من نقل ان الشيخ الكبير في مشكوة الانوار كلاما في تفسير قوله كل شيء هالك الا وجهه انه طالع ذلك الكتاب والظاهر
انه الحق وذلك الدليل فعلى هذا يكون قوله ذلك في قوله ولم الطمع ذلك اشارة الى الامتناع او
مجموع الامتناع وعدم الوقوع مع كون ما قال ارسطو مثبتا لجزء المدعى وهو الامتناع
فينبغي ان يكون اشارة الى عدم الوقوع ولما كان دليل الاخص دليل الاعم يكون ما ذكره
[illegible] دليل على عدم الوقوع [illegible] ومراد من دليل عدم الوقوع انه اقيم من جهة عدم الوقوع
ولم يكن المطلوب اولا هو الامتناع ودليل الشيخ لما كان مقدما على الدليل النقلي قدمه عليه
وذلك ان تقول ان الشارح عبر عمن لم يقل بعدم الوقوع بالمحققين في الظاهر والصحيح ان يكون
مراده من المحققين القول بعدم الوقوع ايضا والمحقق عبارة عمن اثبت عدم الوقوع بدليل
قطعي فيلزم الاعتراض بان [illegible] دليل قطعي [illegible] ترددا في كونه من قبيل من قال بالامتناع
محققا في القول ثم ان كان قوله ذلك الى الامتناع فلا ينافي كون ذلك البعض من المحققين في
القول بعدم الوقوع الاعم من الامتناع والتحقيق في العام لا ينافي [illegible]
التحقيق في خاص ما فيه [illegible] ان قوله ذلك اشارة الى الامتناع والظاهر قوله وقد يستدل على
امتناعها انه لم يكن اشارة الى الامتناع ولا ينبغي ان يقول وقد يستدل على ذلك ان يقول ان
الحق ان ذلك اشارة الى الامتناع اذ لو كان اشارة الى عدم الوقوع يلزم من القول يكون
الفلاسفة محققين حيث حصل لهم من البراهين في ابطال [illegible] قدح في دليل ارسطو [illegible]
فيلزم ان لا يكون ارسطو القائل بعدم الوقوع محققا في قوله بعدم الوقوع والحال ان الشارح قال
محقق ايضا فتدبر قال مولانا قاسم رحمه الله في حواشيه على حاشية الخيالي واما على راي المتكلمين
فلما استمر عليه ان كنهه تعالى ممكن الحصول للبشر لكنه غير حاصل وذهب كثير منهم الى ان حقيقته تعالى
معلومة للبشر فان كان مقدورا لنا كان داخلا في الاكتساب ان كان حصوله من غير
فكر واكتساب يكون داخلا في الضروري انتهى فاقول كلامه من النقل عن المتكلمين يوافق ما ذكره بقوله
فغير واقع عند المحققين فحاصل قال الاستاد [illegible] دفع التهمة في تغير قوله في الاصل وهو سند هذا
احتمال اي احتمال الاخير وفصل وجه التشديد فيهما اي قال فيهما فالاشتمال مركب الدليلان ان هذه الكلمة
بعد [illegible] تعليقا كل منهما يثبت جزءا من المدعى المركب كما انت خبير بان كلمة ذلك اشارة الى [illegible]

حصول

الى الكيميا فيلزم ان يكون قوله ولا احاديث لدلالته آه معطوفا على قوله ما قال ارسطو فيكون
كل من المعطوف عليه والمعطوف مستثنى ومن السبيل الى ادراك الحكم بعض اجزاء المستثنى ولا شك ان
فوائد كثيرة محمولة على قوله ولا احاديث آه وكونها حالا مستبعد جدا بل الطبع السليم لا ينقبض عن
الايراد على احد المستثنيين دون الآخر وهو قوله ولا احاديث آه بعيد ما ذكره من الحس ونفي
وايضا اسلوب الاستثناء ههنا يدل على القلة لكن في المستثنى الاول في الكثرة قال الشارح **قال الشارح**
كلام خطابي بل شعري لانه لا يتم الاستدلال بعجز ارسطو طاليس ما نقوه مع تمام العقلاء العقلين على عجزه
جبر وما لوه لا لعقل الكتاب ذاته تعالى الا من قبيل قياس الغائب على الشاهد وكون ايه تطرا
لا ينفع على انه اعتراف الطائفة المذكورة بالعجز بالنسبة الى جميع الاشخاص غير مسلم **قال الشارح**
بدهيته اي يمتنع ان يكون بديهيته وايضا يمتنع الى تحديد الكنه وانما فسر بها لان امتناع دون
عدم الوقوع بتغيير كل منهما مقدمة دليل امتناع معرفة الله تعالى بالكنه ومعنى قوله وعدم الى
الرسم الكنه ليس كما ان امتناع افادته اياها يشكل لا يجد وعدم الوقوع لا يجد وعدم الا
لا ينفع للمستدل او معنى قوله اذ لا دليل آه انه لا دليل على امتناع افادته اياه في مادة من المواد
على طريق السلب الكلي فكيف يثبت الامتناع على سبيل الايجاب الكلي الذي ادعاه
فاحفظه **قال الشارح الا ان يقال** ودلالة الآخر يمكن ان يقال عدم كون الجزء الآخر عين وجود نفس الجزء
من ان يكون وجوده نفس الجزء الذي هو عين وجوده نقول وغير ذلك الجزء وعلى الاول يلزم ان
يمتنع حمل الكل على الكل الواجب الوجود بوجود هو عينه لان نفس احد الجزئين
على الكل فكيف يكون وجوده الذي هو عينه والنفس نفس الجزء الآخر داخل في وجود الكل الذي
هو عين الكل ولم يدخل في نفس الجزء الذي هو الوجود وعلى تقدير زيادة الوجود فيه يلزم ان
يكون جزؤه وجوده والحال ان الوجود الزائد متاخر عن مهية الموجود والجزء متقدم ثم اعلم
ان بناء الاستدلال على عينية الوجود ومن قال الشارح بطلان التركيب العقلي قال بزيادة الوجود كما المتكلمين
وعدم رضاء الشارح بمناقشة عينية الوجود مع في الحقيقة العينية عنده ثم اعلم ان هذا الشرح يكون
آخر مصنفاته فيجوز ان يرجع عما قاله في حواشيه على شرح التجريد ثم لا يخفى ان التحقيق عنده اذا
كان الشارح فيجوز ان يكون بناء الكلام المستدل على الشارح على هذا التحقيق فكيف تذكر في مقام رد

المناقشة

المناقشة لمثيل الرضية والنظرية مرضية سيما عند قوله ضعف وان بحثت قال الشارح وايضا مع صحة
ما ذكره الشارح من قوله لان المطالب العقلية يحتاج الى البرهان نظرا الى ذكره استدلالا لكنه مخالف
الى المناقشة ودلائل المطالب العقلية غير مرضية عنده وان دليله تعالى برهانا تاما وتوجه عليه ما
لكنه غير مرضية وهو ان تركيب في المطلوب البسيط الذي لا تركيب عنه غيره كالواجب لا يحد اذ الحد لا بد
من الجنس والفصل والاستحالة في البسيط والا لا يحد سلبا لان يعتقد بعدم تركيب الغير عنه والبسيط الذي يتركب منه
غيره كالجنس العالي لا يحد به بل ويحد به بتركيب الغير عنه والمركب الذي لا يتركب عنه غيره كالنوع السافل
يحد ولا يحد به لعدم تركب الغير عنه والمركب الذي يتركب منه غيره كالنوع المتوسط يحد بتركيبه
ويحد به لتركب الغير عنه فكل مركب يحد وبخلاف البسيط ثم كل من خاصة لازمة بينة
يكن تعريفه المقصود فهو رسوم والا فلا وفيه نظر اذ يصح الرسم بالعرض العام مع الفصل انتهى لكن شرح
ضم العرض العام الى الفصل نظرا **قوله ولما** كان في آه لعل الغرض منه دفع ما يقال
كلام في هذا الشرح وهو يشعر على شرح التجريد من انه يستفاد من ههنا عدم تمامية دليله
على المطلق ومنها ما يستفاد ان الدليل الذي اورده تام وقد عرفت منه وجه دفع
وايضا قد عرفت مما في هذا الوجه من قولك ثم لا يخفى ان التحقيق آه والاولى ان يتوقف في وجه دفع
التشبيه ان مراده من الادلة في هذا الشرح الدلالة التي اقام القوم عليها المستدل والمستدل على امتناع
معرفته تعالى بالكنه المذكور منهم وبنى كلامه عليها فمراده ان مطلب الحجة استدل على المطلب ثبت
ثبت بهذا المطلب على الدليل الذي خطر ببال الشارح فليس يمكن ان هذا المطلب لا يتم بدليله اصلا فان لم
يتم دليل مقدمة دليل امتناع معرفته تعالى بالكنه فلا يتم دليل الامتناع والنظر من الا
ان يكون بناؤه على بالتركيب العقلي يرجى محل الاحتياج في اثبات المطالب العقلية
باقي المقدمات **قال الشارح قد** استدل على امتناعها بهذا استدلال من غير الفلاسفة بالامتناع
عليه الكنه منه من قبلهم فلانه في قطر اطلاع الدليل منهم على ما قال ارسطو لا يخفى ان قائل هذا الاستدلال
ان هو معلوم عند الشارح بخصوصه ولا وعلى الاول هو معتقد يتمنى ان يبعد من
القائلين بالامتناع فلا وجه للعدول عنه قال من قبلهم انه قال فلك مع ان المحقق وانه بعد ان المحققون
وعلى الاول فهو مثل هو آه في الاحق وفلا وجه لجعله تابعا لهم وعلى الثاني ينبغي ان يظهر قدمه

ولا أمر من قدحه عنده وعلى الثاني فلم لا يجوز أن يكون ذلك لأن في سن واقع من حجبة القائلين بالامتناع فلا دليل إخراجه عن الحق يعني على الامتناع إلا أن يقال إن غرض الشارح أن ما يخبر معلوم عنده فذكر ما يدل على أنه مجهول فيحتمل أن يكون منهم من غيرهم فعدم عدونا منهم لعدم علمنا بأنه منهم لا يقتضي من غيرهم فعدم عدونا منهم لعدم علمنا بأنه منهم لعلمنا بأنه من غيرهم فحاصله أنه رد عليه بشيء أو بيان الكلام على كون ذلك الإشارة إلى الامتناع وما ذكره الأستاذ من أن قوله وقد يقال آه دخل على المستثنى محذوف سوى ما يتوقف عليه إذ قد تحقق الحكم في قوله فقد تسدد والأوحد لحكم في تحقيق المستثنى فقي عدوتها الاستثناء لا يتحمل ذلك وأيضا جعل قائل هذا الاستدلال مجهولا غير موجه في فهم فتدبر **قال الشارح فربما** يحصل هذا دليلا على حصول المعرفة بالكنه للبعض فهذا أيضا في ما ينقل من الأحاديث الدالة على عدم الوقوع إلا أن يقال إن معناه تجويز الحصول لا الجزم به ويمكن أن الغرض منه الجزم بقبول الاستدلال بالأحاديث بل وجوب صرفها عن ظواهرها لكن التجويز لا يصير سببا للتأويل من لم يدع في اتباعه مع أنه ينبغي أن يذكر دليلا حتى ينظر في صحته وفساده فتفكر **قال الشارح** قوله صلى الله عليه وسلم سبحانك ما عرفناك حق معرفتك فإن هذا يدل على عدم وقوع المعرفة وحصولها له صلى الله عليه وسلم بل نقول إن علم هذا الكلام ولا يدل على عدم حصولها له صلى الله عليه وسلم في الحال أو في الاستقبال ويؤيده ما روي عنه عليه السلام أيضا وهو قوله ما عبدناك حق عبادتك ولكن عرفناك حق معرفتك لو وقع هذا منه عليه السلام بعد القول الأول إلا أن يقال إنه يدل على النفي مطلقا لا على نفيه في الماضي ولكن لم يقل إنه يجوز أن يكون المراد من حق المعرفة في القول الثاني هو التصديق بوجود الواجب ووحدته وسائر صفاته ومن في القول الأول هو المعرفة بالكنه فلا منافاة **قال الشارح تفكروا** وتفكروا في آلاء الله تعالى ولا تتفكروا في ذات الله تعالى آه أنت خبير بأن النهي عن التفكر إنما عنه عليه السلام بالنسبة إلى غيره عليه السلام يقتضيه الخطاب بقوله لا تتفكروا وذلك النهي لا يقتضي أن لا يقع التفكر عنه عليه السلام ولا التحصيل له عليه السلام العلم بالكنه لعدم استلزام النهي عنه بالنسبة إلى غيره عليه السلام النهي عنه بالقياس إليه عليه السلام بل يمكن أن يقال إن عدم الحصول باعتبار النظر لا يستلزم عدم الحصول بديهة فيجوز أن يحصل بديهة قبل إلا أن يمكن أن يقال إنه بعيد أن يكون معنى هذا الحديث الأمر بالتفكر في آلاء الله تعالى ثم الانتقال إلى ذات الله تعالى ومعنى قوله ولا تتفكروا في ذات الله تعالى أنه لا تتفكروا فيه

الذات

الذات ولا يبعد أن يكون التفكر في آلاء الله تعالى أدعى إلى الخفى بعدم الدلالة على عدم حصول المعرفة انتهى ولا يخفى بعده وقد يحكى بعدم البعد اتجه عنه بحجة قوله عليه السلام فإنكم لم تقدروا قدره أن يكون معناه لم تقدروا قبل التفكر في آلاء الله تعالى وهو أيضا بعيد بحيث لا يذهب إليه الذهن **قال العجز عن درك الإدراك إدراك** هذا القول يدل على أن إدراك الإدراك ويمكن أن يقال إن المراد من الإدراك الأول يجوز أن يكون المعنى المصدري ومن الإدراك الثاني الحاصل بالمصدر أعني به العلم المصطلح الذي قيل إنه مبدأ الانكشاف فكأنه قيل العجز عن المصدر يستلزم العجز عن الأثر المترتب عليه ويحتمل أن يكون الإدراك الثاني بمعنى المدرك بالوجه والإدراك الأول بمعنى العلم بالكنه فعلى كل واحد من هذا يحتاج إلى التقدير ومن الأثر في أثره بل يجوز أن يكون الإدراك الأول بمعنى النيل والوصول والإدراك قد يكون بمعناه كما يذكره الشارح في الجواب الأول عن استدلال المعتزلة على نفي الرؤية ومعنى الإدراك قد يقال بإدراك دريا فتى كما في قولهم هذا مثل الفرس أدرك رجل أدرك العجز في أي دريته وبهذا المعنى في قوله تعالى حتى إذا أدركه الغرق قال آمنت الآية اللهم إلا أن يقال إنه قال بعد تجويز الإدراك بمعنى العلم في مقابلة المستدل إيراده عليه وفي بعض نسخ الشرح لفظ المدرك بدل الإدراك الأول وهو أوفق بما ذكره صاحب كلشن راز **بيت** چه نسبت خاک را با عالم پاک * که ادراکست عجز از درک ادراک * وما نقل صدر الشريعة في التوضيح حيث قال وقد قيل العجز عن درك الإدراك إدراك قال المحشي الجلبي وفي القاموس الدرك القعر وأقصى قعر الشيء قال الليث ما أقصى قعر الشيء كالبحر ونحوه فعلى هذا يكون المراد بدرك الإدراك أقصى مراتب الإدراك وهو إدراكه تعالى بالكنه والمعنى أن عجز العقل عن إدراك كنه الواجب تعالى شأنه وامتناع حصول الإدراك لها إياه تعالى يعرف بما هو بهذا العنوان عن جميع ما سواه أخذ هذا البيت ومعناه أيضا من سوانح الزمان انتهى كلامه ويحتمل أن يكون المراد من المدرك هو النيل والوصول ومن الإدراك هو المعرفة بالكنه ثم لا يخفى أن ما أورده الأستاذ في التتمة على دلالة ما عرفناك حق معرفتك على المطلوب من تجويز كون المراد من المعرفة هو مثل الكيفية الاطمئنانية التي هو المطلوب لإبراهيم عليه السلام يرد بهذا أيضا إذ يجوز بهذا أيضا أن يكون المراد من المدرك هو تلك الكيفية فتدبر ثم اعلم أن ما قال الصديق الأكبر رضي الله عنه دليل على عدم حصول الكنه لو كان المراد منه ما ذكره

الاسناد والاستبداد وما ذكره المحشي الحسني ابو محمد فاما قال المرتضى كرم الله وجهه وجعله يكون دليلا
عليه الا ما قال الصديق رضي الله عنه فلعل الله تعالى جعله لكن المستدل يحتمل ان يورد
كلا منهما دليلا ويحتمل ان يجعل الاول موطئا دليلا والثاني دليلا ثم اعلم ان الامام حجة
الاسلام قال في شرح اسماء الله فان قلت فما نهاية معرفة العارفين بالله فنقول
نهاية معرفة العارفين عجزهم عن المعرفة ومعرفتهم بالحقيقة انهم لا يعرفونه وانهم
لا يمكنهم البتة معرفته وانه يستحيل ان يعرف الله عز وجل المعرفة الحقيقية المحيطة بكنه صفات
الربوبية الا الله فاذا انكشف لهم ذلك انكشافا برهانيا كما ذكرنا فقد عرفوه اي بلغوا المنتهى
الذي يمكن في حق الخلق من معرفته وهو الذي اشار اليه الصديق الاكبر حيث قال العجز عن درك الا
دراك ادراك بل هو الذي عناه سيد البشر صلوات الله عليه حيث قال لا احصي ثناء عليك انت
كما اثنيت على نفسك ولم يرد به انه عرف منه ما لا يطاوعه لسانه في العبارة عنه بل معناه لا
احيط بمحامدك وصفات الهيتك وانما انت المحيط بها وحدك فاذا لا يحيط مخلوق من ملاحظة
حقيقة ذاته الا بالحيرة والدهشة واما اتساع المعرفة فانما يكون في معرفة اسمائه وصفاته
فان قلت فاذا لم يعرفوا حقيقة الذات واستحال معرفتها فهل عرفوا الصفات والاسماء معرفة
تامة حقيقية قلنا هيهات ذلك ايضا لا يعرفه بالكمال والحقيقة الا الله لانا اذا علمنا ان ذاتا
عالمة فقد علمنا شيئا مبهما لا ندري حقيقته لكنا ندري ان له صفة العلم فان كانت صفة العلم
معلومة لنا حقيقة كان علمنا بانه عالم علما تاما بحقيقة هذه الصفة والا فلا ولا يعرف احد حقيقة
علم الله تعالى الا من له مثل علمه وليس ذلك الا له فلا يعرفه سواه وانما يعرفه غيره بالتشبيه بعلم
نفسه وعلم الله تعالى لا يشبه علم الخلق البتة فلا يكون معرفة الخلق به معرفة تامة حقيقية بل
ايهامية تشبيهية فلا تتعجبن من هذا فاني اقول لا يعرف الساحر الا الساحر نفسه او ساحر مثله او
فوقه فاما من لا يعرف السحر وحقيقته وماهيته لا يعرف من الساحر الا اسمه ويعرف ان له صفة خاصية
لا ندري ما ذلك العلم اذ لا ندري معلومه ولا ندري ما تلك الخاصية نعم ندري انه علم الخاصية
وان كانت مبهمة فهي من جنس العلوم وثمرتها تغيير القلوب وتبديل اوصاف الاعيان والتفريق
بين الازواج وهذا بمعزل عن معرفة حقيقة السحر ومن لم يعرف حقيقة السحر لا يعرف

حقيقة

حقيقة الساحر لان الساحر من اجل صفة السحر وهو اصل اسم الساحر اذ هو مشتق من صفة تسمى السحر فان
كانت مجهولة فهو مجهول وان كانت معلومة فهو معلوم والمعلوم من السحر بعد الساحر وصف
عام عن الماهية وانه من جنس العلوم ثم قال في شرح الحكيم الحكمة عبارة عن معرفة افضل الاشياء
بافضل العلوم واجل الاشياء هو الله تعالى وقد سبق انه لا يعرف كنه معرفته غيره فهو الحكيم الحق
لانه يعلم اجل الاشياء باجل العلوم اذ اجل العلوم هو العلم الازلي الدائم الذي لا يتصور
زواله المطابق للمعلوم مطابقة لا يتطرق اليها خفاء ولا شبهة ولا يتصف بذلك الا علم الله
وقد يقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويحكمها ويتقن صنعتها حكيم وكمال ذلك ايضا ليس الا لله فهو
الحكيم الحق ثم قال الامام في ذلك الشرح في موضع اخر بل قيل بلا واسطة والخاصية الالهية انه
الموجود الواجب الوجود بذاته الذي عنه يوجد كل ما في الامكان وجوده على احسن وجوه النظام
والكمال وهذه الخاصية لا يتصور فيها مشاركة البتة والمماثلة بها يستحيل فكون العبد رحيما
صبورا شكورا لا يوجب المماثلة ككونه سميعا بصيرا عالما قادرا حيا فاعلا بل اقول الخاصية
الالهية ليست الا لله ولا يعرفها الا الله ولا يتصور ان يعرفها الا هو او من هو مثله واذا
لم يكن له مثل فلا يعرفها غيره ففي ذات الحق ما قاله الجنيد رحمه الله حيث قال لا يعرف الله الا الله
ولم يعط اجل خلقه الا اسما حجبه به فقال سبح اسم ربك الاعلى فو الله لا يعرف
الله غير الله في الدنيا والاخرة وقيل لذي النون رحمه الله وقد اشرف على الموت ما ذا تشتهي فقال
ان اعرفه قبل الموت ولو بلحظة وهذا الان يشوش قلوب اكثر الضعفاء ويوهم عندهم القول
بالنفي والتعطيل وذلك لعجزهم عن فهم هذا الكلام وانا اقول لو قال القائل لا اعرف الا الله
كان صادقا ولو قال لا اعرف الله كان صادقا ومعلوم ان النفي والاثبات لا يصدقان
معا بل يتقاسمان الصدق والكذب فان صدق النفي كذب الاثبات وبالعكس ولكن اذا اختلف
وجه الكلام تصور الصدق في القسمين فهو كما لو قال القائل لغيره هل تعرف الصديق ابا بكر رضي
الله عنه فقال الصديق من اين اجهل ولا يعرف وهو مشهور في العالم من لا يعرفه مع ظهور اسمه
واشتهار سيرته وانتشار اسمه فهل على المنابر الا حديثه وهل في المساجد الا ذكره وهل على الا
لسنة الا شاذ ذكره ووصفه لكان هذا القائل صادقا ولو قيل لاخر هل تعرفه فقال ومن انا حتى

اعرف الصديق يتوهم انه لا يعرف الصديق سوى صديق هو مثله او فوقه وصل من الى ان وعى معرفته والجمع فيه
والمطلع لجميع صفاته وسمته فكان انه عجز عن معرفته فذلك مجمع في هذا الفهم صدق وادعه فهو ترك التعظيم
والاحترام وبهذا ينبغي ان يفهم قوله من قال العرفان الحقيقي من قال الاعراف انتهى واتفق الغرض
بعقله حضوريا كان او حصوليا بهذا التفهيم للعلم بالعلم ويحتمل ان يكون عجزا
للعلم بالمعلوم وقوله الا ان العجز اه هذا الحصر غير مسلم ولم يلزم من كونه بديهيا لجواز توقف البديهي على
امر او امرين مادا كثر غير النظر وما لم يحصل ذلك الموقوف عليه لم يحصل والاظهر ان مجرد حصول اصل
العلم يكون كافيا او مستلزما له ولا بد لنفيه من دليل الا ان يقال مراده انه بديهي اي لحصول مجرد
الالتفات ولا استبعاد ان يكون قوله من اشارة اليه ويحتمل ان يكون اشارة الى ان العلم بالعلم
اذا كان حضوريا لم يكن بديهيا لان العلم الحضوري لا يوصف بالبداهة كما لا يوصف بالكسب
ويحتمل ان يكون اشارة الى ان المراد بادراك الادراك هو شانه الا ان ادراك المراد بهما هو الادراك
بالكنه وارادة هذا المعنى من مثل هذه العبارة في الفارسية شايع كما يقال ... وغير
ذلك هذا خلاصة ما ذكره المحشي الخلخالي من معنى المدرك وهو اقصى مراتب الطلب والادراك هو ادراكه
بالكنه فقلا البحث عن سر الذات اشراك قال الاستاد رحمه الله المقصود من نقل هذا الكلام
الكلام الصديق رضي الله عنه تقرير كلامه وتحقيق مرامه ان الاعتراف بالعجز لازم اذ من تصدى
معرفة الذات فلا بد له من تفتيش ما هو مستور ومحقق في الذات كمن تصدى معرفة كنه الانسان
فانه لا بد من ان يبحث عن المفهومات المندرجة في حقيقته فلا جرم يحكم بان ما بالمشاركة بينه وبين
غيره وما به امتيازه عنه بامر اخر فهذا هو الاشتراك المختص عنه ليس الا بالاعتراف بالعجز انتهى كلامه
فيه ان يجوز التركيب العقلي مع البساطة الخارجية يكون بالجواز ان يكون مجوز التركيب المعينة في العقل
من الامرين الماهية وبين ما لا بد من المشاركة بينه وبين غيره في امر بل المستحيل في افراد الخارج
وهو لا يلزم قبل المقصود ان البحث عن كنه الذات التي هي مختفية عن نظر العقل وهو ذات الواجب
تعالى اشراك لانه ليس من شان الممكن اي يعرف كنه ذات الواجب تعالى بل لا يعرف الواجب الا هو
فمن اراد البحث عن كنه ذاته كان ادعى انه اه من جنس الواجب فهو اشراك فمراده رضي الله تعالى
عنه بالاشتراك هو هذا القدر فتامل انتهى كلامه يعلم وجه عدم شان الممكن كذلك مع يستحق ...

قوله تعالى

قوله تعالى ولا يحيطون به علما ومن كلام صاحب القيل يفهم ان الله تعالى يعرف كنهه فيمكن تقدير
ثم الظاهر ان ما ذكره الامام حجة الاسلام بقوله اقوال لا يعرف الساحر الا الساحر نبي او ساحر مثله او فوقه
الا يكون ما خذ كلام صاحب القيل ثم الظاهر ان ... والاستاذ ابو اسحق رحمهم الله قال في حواشيه على
حاشية ... الخطيبي وبعض اصحاب كالغزالي وامام الحرمين ذهبوا الى ان علم المخلوق بكنهه
تعالى ممتنع واما على راي المتكلمين فجمع منهم على ان كنهه تعالى ممكن الحصول لكنه غير حاصل
واما على ما ذهب كثير من المتكلمين من ان حقيقة الواجب معلومة انتهى وصل الجواب
من الجهة قال المحشي الخلخالي اي ... وتلك الآيات التي هي دلايل معرفته تعالى من جبال
فدونهم يتفكر في شي منها وتلك الآيات والعلامات الدالة على معرفته تعالى هي السموات وما فيها من
عجايب الفطرة ودقايق الحكمة التي يتحير الواقف عليها في ربنا ما خلقت هذا باطلا والارض و
ما فيها من عجايب الخلق وظهور آثار الرحمة من احياء الارض بعد موتها وتفجير العيون واخراج انواع الحبوب والاكوان
والازهار المنورة والنبات المتفتقة والحيات المتفتقة وغيرها اذ يتوصل بصحيح النظر في كل منها
الى اثبات الصانع وصفاته العلى من الوجوب والحياة والقدرة والارادة وغيرها من الثبوتية
والسلبية وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان هذه الادلة كلها انما يدل على ان النظر واجب لا على
النظر في وجوده ووجوبه بالتفصيل الذي ذكره واجب قطعا ودلالة عليه بهذه الآيات انتهى وذلك لان
هذه الآيات ليست دلايل وجوب النظر اصلا بل هي دلايل معرفة الله تعالى بتصور صحيح فكل
منها اليها على ما بينا ودليل وجوب النظر فيها هو الامر بالنظر فيها بقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة
الله وقوله تعالى انظروا ماذا في السموات والارض فان كلا من هذين الامرين للوجوب كما ظهر
من مواظبته عليه السلام بترك النكير فيها انتهى لا يخفى ان مراد صاحب القيل وهو استاد الاستاد رحمه
الآيات هو قوله تعالى فانظر الآية وقل انظروا الآية وغيرهما من قوله تعالى ان في خلق السموات
الآية لا يستلزم الامر بالنظر فالمراد من الآية في كلامه هو الآية من القرآن ولا شك انها دليل
وجوب النظر في معرفة الله تعالى في الجملة والمحشي الخلخالي حمل ان المراد من الآيات هو الآيات
التي تصلح ان يكون دلايل معرفة الله تعالى بالتفصيل فيكون الآية في كلامه بمعنى العلامة
والدليل ثم اراد عليه على هذا الظن في ذا هين مراده فيندفع هذا الايراد ولظهر في

هذا الظن يمكن ان يعين ما في كلامه بنحو آخر بان الآتي رد الى السموات وما فيها والارض وما عليها من انها كان
دلايل معرفته الله تعالى بالتفصيل فاذا امر بالنظر فيها بدون التعرض طرد لواحد وان مدلول ثبت
من هذا الامر هو الامر بالنظر فيها الى القياس بالكل فلا يمكن ان يكون لكل واحد منها ادلة ومجملة منها
النصوص بناء على ظواهرها يدل على التفصيل المذكور فيه ما فيه لانه يمكن حمل كلامه عليه وفرق بين
التعرض لدلايل المعرفة على التفصيل لتعيين مورد النظر المامور به حتى يفيد دليل وجوب النظر على
التفصيل لا يحمل انه حمل الدلايل في كلامه عليها وضرورة الاثار وان لم يتوقف على السمع وبمجرد
على الصفات السلبية لكن من تامل فيها يحصل العلم بها فجميع مارايت بحظ ما يقصد ان
يدفع به كلامه حيث قال قوله لان هذه الآيات آه اعلم ان المراد ان النظر في معرفة الله تعالى
المفصلة في الباب الحادي عشر واجب عنده وجعل الآيات المذكورة دليلا على وجوب النظر لتلك المعرفة المفصلة
والآيات لا تدل على وجوبه لتلك المعرفة المفصلة بل الاولى يدل على ان النظر واجب لمعرفة الله
تعالى ولا نزاع في ان المعرفة الله تعالى بالتفصيل دلايل وامارات عقلية يوم نظر فيها يدل عليه تفصيلا
بل النزاع في ان هذه الآيات تدل على ان النظر واجب في الجملة بكل منها او البعض كمعرفة الالهي
او الرحمة مثلا فانظر ما وجه كلامه انتهى فيستفاد منه ان مقصوده مما ذكر في اصل الحاشية الاعتراض
على الشارح بان هذه الادلة لا تدل على المطلوب وهو النظر في معرفته تعالى على التفصيل المذكور لكنه يحتمل
الحق انه يجوز ان يكون مراده من ذكرها وايرادها اثبات اصل المعرفة لا التفصيل المذكور وهذا
الطريق كثير في كلام العلامة التفتازاني في شرح العقايد النسفية من انه اورد دليلا في مقام ذكر
مصنفها تفصيلا ليفيد القدر المشترك لا التفصيل حتى اعترض عليه بعض ذكره واجاب بعض المحشين
بان كان مقصوده اثبات القدر المشترك لا التفصيل فتامل في كلامه حتى يصدق بما قلت نعم هذا
خلاف ظاهر كلام الشارح وكلامه مبني على ما هو الظاهر من جعلها ادلة على التفصيل الثابت حيث ان ما ذكره المحشي
بقوله وذلك لان هذه الآيات كثيرة الدلايل وجوب النظر آه كالصريح في انه جعل الدلايل وجوب النظر
التي يتوقف في كونها دليلا عليه على التفصيل على دلايل المعرفة مع انه ظهر بما مر ان دلايل
المعرفة هي الدلايل وجوب النظر فتوقف في كونها دلايل على وجوبه على التفصيل قيل وجه ما فهم
الاستاد الاستاد في اصل انه اشارة الى ان المعتزلة لم يقولوا بالصفات بل قالوا بعينية الصفات ومن

يمكن ان يق

يمكن ان يق المراد من الحق هو الحكم مما هو الظاهر مما هو راجع الى العبث لا التصديق بوجوب العذاب بكونه
واقعا وكذا التصديق بكونه تعالى حاكما وان كان عليه تعالى عينه فتامل قال القاضي البيضاوي في تفسير
الويل في تفسير قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم اي تحسر وهلك ومن قال انه واد او جبل في جهنم
فمعناه ان فيها موضعا يتبوأ فيه من جعل له الويل ولعله سماه بذلك مجازا وهو في الاصل مصدر لا فعل له
ذكر وانما ساغ الابتداء به نكرة لانه دعاء انتهى قال ابن عباس رضي الله عنهما الويل العذاب قال الكلبي هو شدة من العذاب قال الاصمعي
هو تقبيح ومنه قوله تعالى ولكم الويل مما تصفون وقيل هو كلمة تحسر وتفجع قال الفضل
باب في جهنم وروى عثمان عن النبي صلى الله عليه وسلم الويل جبل في النار وروى ابو سعيد عن النبي صلى
الله عليه وسلم الويل واد في جهنم يهوى فيه الكافر اربعين خريفا قبل ان يبلغ قعره وقال الزجاج
هو كلمة من يقع في الهلاك وقيل في اللغة الهلاك وقيل الفضيحة وحلول الشر وفي حواشي المولى الجامي
في حواشيه على سورة المطففين الويل الخزي والهلاك والمشقة من العذاب وكل من وقع في هلكة
دعا بالويل انتهى   او بعد ترك الفكر آه سمعت من الاستاد ره ان المراد من الواجب اعم من
السنة المؤكدة اذ بتركها ايضا وقع الوعيد كما قال النبي عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي
انتهى در صلوة مسعودي آورده است كه رسول صلى الله عليه وسلم فرمود هر كه سنتهاى مرا بر خود
لازم بيند و بجاى آرد و بآن عمل كند وى مومن است و سنى گردد كه اهل نجات يافته گان است
و هر كه سنتهاى مرا ترك كند و عمل نكند وى مبتدع بود و از زيان زدگان است و هر كه بر خود
بيند اما بسبب غفلت نگذارد و بجاى نيارد و اكسير من بود وليكن مومن گناهكار بود و هر كه
سنت بودن اورا داند وليكن بر خود نه بيند وى مبتدع بود و هر كه اصلا نه بيند و عمل
نكند او كه مبتدع ام بر خطا دانسته بود و هر كه مستر عالم را بر خطا داند كافر شود و بعضى در شرح
دي و عمده مسعودي آورده اند قال النبي عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي رسول عليه السلام فرمود كه هر كه
سنتهاى مرا ترك كرد و عمل نكند از شفاعت من بهره نيابد اما مراد از ين ترك كردن
ترك اعتقاد است نه ترك افعال انتهى و تعلق الغرض بنقل وانظر من كلام الاستاد ره ان المراد
من الترك هو الترك الافعالي وقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي يوافق نقله من صاحب
هذا الكتاب من قول المصنف المراد مطلوبه عليه السلام لكن معناه ان بعد الشفاعة غير مطلوبه عليه السلام

لا يرد وهو عليه السلام في حق تارك السنة ... بالشفق ... اعلم ان العلامة التفتازاني
ذكر في التلويح في بحث الاحكام ان ترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك السنة المؤكدة
قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي فلعل
مراده من استحقاق حرمانها هو استحقاق الكافر ... في تركها على ترك ... كما ذكر في
صلوة المسعودي ولو كان مراده منه مثل استحقاق العاصي المؤمن العذاب فيحمل تركها على الترك
الافعالي وفي المشكوة وعن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ستة لعنتهم
لعنهم الله تعالى وكل نبي يجاب الزائد في كتاب الله والمكذب بقدر الله والمتسلط بالجبروت ليعز
من اذل الله ويذل من اعز الله والمستحل لحرم الله والمستحل من عترتي ما حرم الله والتارك
لسنتي وفي بعض حواشي المشكوة يعني من ترك شيئا من احكام الدين فمن ترك من الفرائض شيئا على
الحقيقة وانه ليس بفرض او ترك سنة على الاستخفاف بالنبي عليه السلام وعدم تعظيمه فهو كافر وان
ترك فرضا وهو معتقد بفرضيته فهو عاص ومن ترك سنة لا عن استخفاف فلا اثم عليه لكن لا
ينبغي ان يترك سنة مؤكدة على الدوام فانه يدل على قلة صلاح الرجل او استخفاف بالشرع
فان قيل قد ذكر في الحديث من هو مسلم فكيف يجوز اللعنة على المسلم قلنا اللعنة الابعاد عن الخير
والرحمة ولا شك ان الرجل ما دام في المعصية يكون مبعدا من الخير والرحمة وان كان مسلما فاذا
رجع عن المعصية وتاب الله عليه وخرج من ان يكون مبعدا من الخير والرحمة كذا في المفاتيح
وفي شرح نور ... هو الذي يعرض عنها بالكلية او الذي يترك بعضها استخفافا وقلة احتفال
بها انتهى فتدبر واحسن التدبر فالامر ههنا للوجوب الخ قال الشارح ... وفي الحاشية
هذا يدل على ان الحديث المنقول ... دلالة الآيتين انما يقتضي على الوجوب بحسب انه يجوز ان
يكون الامر فيهما للاباحة او للندب ... الكلام من حيث اعادة لام التعليل في ورد
العاطفة مطلق ... على الدليل الاول ... دليل برأسه ... يدل على ان الحكم بان
النظر واجب ... على تركه وهذا كان في ... بعد اثبات ... الى انضمام
دليل آخر فيحتمل ... غيره ... الآخر ... الدليل ...
مقدمة دليل آخر ... المدعى ... فتامل انتهى ... ان عبارة ...

اذا كانت

اذا كانت محتاجة في دلالتها على المقصود الى دليل آخر وكان في ذلك الدليل قرينة تعين المراد منه فلا
يضر كونه دليلا ... بل يكون ... وعند المعتزلة آه اعلم ان العلماء
قد اختلف من الاشاعرة والمعتزلة في ان النظر في معرفة الله تعالى هل هو واجب شرعا او عقلا
ناشئ من الاختلاف في ان الحسن والقبح هل هما شرعيان او عقليان كما اشار اليه بقوله وهو مبني على قولهم
بالحسن والقبح العقليين اي فان اردت تفصيل ذلك فانظر في ... في حواشيه على
شرح مختصر ابن الحاجب الاصول حيث قال اتفقت الاشاعرة والمعتزلة على ان الافعال تنقسم الى
واجب ومندوب ومباح ومكروه وحرام ثم اختلفوا فذهب المعتزلة الى ان الافعال في ذواتها مع قطع
النظر عن اوامر الشرع ونواهيه متصفة بالحسن والقبح وارادوا بالقبح كون الفعل بحيث يستحق
فاعله الذم عند العقل وبالحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله ذلك وربما فسروه بكون الفعل بحيث يستحق
فاعله المدح ثم القبح هو بمعنى الحرمة والحسن ... مراتب فان كان بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه
الذم عند العقل فهو الوجوب والا فان استحق فاعله المدح فقط فهو الندب او استحق تاركه المدح فقط فهو
الكراهة او لا يتعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم فهو الاباحة فهذه الامور على الوجوب ... ثابتة
للافعال في ذواتها ليست مستفادة من الشرع بل حاصلة قبله لا بالقياس الى العباد فقط
بل بالقياس الى الخالق ايضا ولذلك قالوا بوجوب الاشياء عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ووصفوا
الافعال بالحسن والقبح بالنسبة اليه تعالى وذهبوا الى ان اوامر الشرع ونواهيه كاشفة عنها لا
مثبتة اياها فوجوب الصلوة وحرمة الزنا مثلا ثابتان لهما ... بل بهما كالعقل
عندنا واذا نسبوا الافعال الى المكلفين ارادوا في تعريف القبيح استحقاق العقاب آجلا
بدل استحقاق الذم عاجلا ونحو ... وذهبت الاشاعرة الى ان الافعال ليس
لها ... حسن وقبح عبارة عن كونها ... شرعا ... بانه ...
في نفس ... الشرع ... بل ... وان ... الامر والنهي
... الحسن قبيحا وبالعكس ... كانت هذه الاحكام ... ثابتة للافعال في ذواتها
ليست مستفادة من الشرع والعقل ... [illegible]
بالنظر فحكم بها ... مذهب المعتزلة ... الحاكم هو العقل والشرع هو الكاشف [illegible]

الاشاعرة فلا ثبوت لهما الا من الشرع ولا حكم للعقل بهما اصلا فالحاكم عندهم هو الشرع فظهر
ان مدار الكلام على ان للافعال حسنا وقبحا بما ذكر من المعنى والعقل يحكم بذلك اولا فهذا في
ان الحاكم فهو عندنا الشرع دون العقل والمعتزلة بان العقل لا حكم له في شيء اصلا اذ احكامه
في الاشياء اكثر من ان يحصى بل المعنى ان العقل لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح لذاته في حكم الله تعالى
اي بالنظر اليه بما ذكر من التفسير لتعلق مثلا بعضه للامر وبعضه للنهي اولا حكم بان الفعل حسن او قبيح
لذاته فهي تتعلق به حكم الله تعالى من افعال المكلفين انتهى كلامه ثم اعلم ان الشيخ ابن الحاجب
قال في المختصر المنتهى الحسن والقبيح يطلق لثلثة امور اضافية لموافقة الغرض ومخالفته وما امر
بالثناء عليه والذم وما لا حرج فيه فيتعلق بالثالث فعل الله تعالى حسن بلا عتاب الاخرين وفي لفت
المعتزلة والكرامية والبراهمة الافعال حسنة وقبيحة لذاتها قال التفتازاني في شرحه عضد الملة
والدين في شرح الكلام في الحاكم ونفي الحكم والمحكوم فيه والمحكوم عليه الحاكم فهو عندنا الشرع
دون العقل والافعال بان العقل لا حكم له عليه في شيء اصلا بل الشرع الحكم بان الفعل حسن او
قبيح في حكم الله تعالى وان الحسن والقبيح انما يطلق لثلثة امور اضافية لا ذاتية الاول الموافقة
الغرض وهي لغة ويسمى تارة اذ يختلف بالاختلاف باختلاف الاغراض الثاني ما امر الشرع بالثناء
عليه والذم ويسمى شرعيا اذ يختلف باحوال في الاوقات الثالث ما لا حرج في فعله وما فيه حرج
وليس في ترك لما ذكره النص والمباح وفعل غير المكلف حسن بهذا التفسير والتفسير الثاني في نفس حسن
وقبيح او فعل الله تعالى بالاعتبار الاول لا يوصف بحسن وقبح لتنزهه عن الغرض وهو باعتبار
الاخرين حسن بالثالث فمطلق فيبعد ورود الشرع لا قبله سواء فيه فعله قبل
الشرع او بعده قال التفتازاني في المواقف الحسن والقبيح تقال لمعان ثلاثة الاول صفة الكمال
والنقص يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في ان هذا المعنى ثابت في الصفات في انفسها وان
يدركه العقل ولا تعلق له بالشرع الثاني ملايمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة
والمفسدة وذلك ايضا عقلي يختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافقة لغرضهم
ومفسدة لاوليائه ومخالفة لغرضهم الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل آجلا وعاجلا
او الذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق

بلا لذم

به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا
في افعال العباد وان اريد ما يشمل افعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب
والعقاب وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواء
ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت
كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في
نفسه قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او جهة
مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم تلك الجهة قد يدرك بالضرورة وقد يدرك بالنظر وقد لا
يدرك بالعقل اصلا لكن اذا ورد الشرع علم ان ثمة جهة محسنة او مقبحة اقول فعلم مما
نقلناه ان النزاع في المعنى الثالث انه شرعي او عقلي بمعنى استحقاق المدح والثواب او الذم
والعقاب ثبت في محل الفعل من حيث انه فاعل ذلك الفعل او محل الفعل مع قطع النظر عن
الشرع او ان ثبوته لذلك محل بحسب اعتبار الشرع فالمراد بالعقلي ما يقابل الشرعي اي ما كان
ثابتا مع قطع النظر عن امر الشرع ونهيه وليس المراد بالعقلي ما يدرك العقل لان
قبل الشرع على ما توهم بعضهم والا لم يصح تقسيم الى الثلاثة المذكورة انتهى ثم الظاهر تحقيق
التقسيم الاول بل الثاني ايضا مبني على ترك قيد الثواب والعقاب في التفسير الحسن والقبيح
للحكيم بانه يعلم بالضرورة او بالنظر ان الصدق النافع والكذب الضار يترتب عليهما
الثواب والعقاب بعيد ثم اعلم ان هذا المعنى اذا ترك مطلق ولم يقيد بالعقل ولا بالشرع
فالنزاع بين الفريقين في اتصاف الافعال بحسب الشرع او بحسب العقل على
ما فسرنا الشرعي والعقلي واذا قيد بالعقلي بان يقال الحسن ما يستحق فاعله المدح
عند العقل والقبيح ما يستحق فاعله الذم عند العقل فالنزاع في اطلاق لفظ الحسن
والقبيح على هذا المعنى وفي اتصاف الافعال بهما لا في ان هذا المعنى شرعي او عقلي
اذ لا مجال لتوهم كون هذا المعنى شرعيا تحققه بمحض الشرع وكلامه قدس سره
في حاشية شرح المختصر مبني على هذا وكلام المواقف على ما نقلناه مبني على
الاول ولا يخفى انه اذا قيد المعنى الثالث بالشرعي بان استحقاق فاعله

الموح او الذم من قبل الشرع وهو الحسن والمقبح ولا تحسين وتقبيح الا من
جهته لم يكن ايضا الخلاف في انه شرعي او عقلي اذ لا مجال لتوهم كونه عقليا اذ
النزاع في اطلاق الحسن والقبح على هذا المعنى لعدم تحققه ثم في اتصاف الافعال
بهما ثم لا يخفى ان الظاهر من كلام المواقف حصر الحسن والقبح في الثلثة المذكورة
فيه وعبارة شرح المختصر صريحة في الحصر في الثلثة المذكورة فيه ولا يخفى ما في
الكلامين من المخالفة وتوجيهه ان الاول المعنى الثاني والثالث في شرح المختصر
امر واحد وهو الحسن والقبح الشرعيان او المراد بالحرج الشرعي على ما صرح به الشريف
سره في الحاشية الا ان الحسن قد يطلق عند الفريقين على ما يتناول المباح
ايضا المكروه واليه ينظر التفسير الثالث وعلى ما يتناول الا الواجب والمندوب
واليه ينظر التفسير الثاني وترك التفسير بصفة الكمال والنقص لما ذكره في الحاشية
من ان الكلام في المعاني التي يتصف بها الافعال لا الصفات فعند التحقيق
لم يذكر في المختصر الا المعنيين والمعنى الثاني والثالث هو الذي جعله في المواقف
المعنى الثالث وجعل النزاع فيه لكن لم يترك على اطلاقه بل قيد بالشرع لانه في صدد
بيان المذهب الخاص بالاشاعرة فيخرج عن كونه محل النزاع انه شرعي او عقلي على
ما في شرح الشرح اللهم الا ان يقال ليس المراد بهما التحسين والتقبيح الشرعي
بمعنى ان لا جهة محسنة ومقبحة للعقل في نفسه بل بمعنى كون الحسن والمقبح هو الشرع
ليس الا ان الشرع حكم بحسنه او بقبحه وان كان ذلك الحكم موافقا لحكم العقل لكن
حينئذ يصير تقييد الشرع لغوا في المتنازع فيه على ما عرفت معنى المتنازع فيه واذا عرفت
ما ذكرنا فاعلم ان الشارح اشار الى ان للاشاعرة ثلث مخالفات مع المعتزلة احدها
ما اشار اليه بقوله ان العقل لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح في حكم الله تعالى
بمعنى ان لا جهة مقبحة الا من جهة نهي الشارع محسنة بلدح فاعله من جهة انه
فاعل الا من جهة انه فعل ما امر به الشارع ولا جهة مقبحة الا من جهة نهي الشارع عنه وثانيها
ما اشار اليه بالحصر المستفاد من قوله انما يطلق بمعنى نحن لا الاشاعرة لا نقول اطلاق الحسن والقبح

على معنى

على معنى يتصف به الافعال بما بين ما سلك الحكماء في على ما ذهب اليه المعتزلة من الحسن يستحق
فاعله المدح عند العقل او لا يستحق الذم عنده والقبيح ما يستحق فاعله الذم عند
العقل ويلزم منه معنى لغة اخرى وهي ان الافعال لا تتصف بهذا المعنى لكن هذا
يرجع الى المعنى اللغة الاولى وهي ان المعنى اللغوي مع جمهور المعنى الفقهي ومنها شهر
مخالفته بخصوص من عهد الحبائي وهي ان الحسن والقبح امران اضافيان يختلف
باختلاف الاضافات لا ذاتيان لا يختلف كما ذهب اليه جمهور المعتزلة فالمراد
بالذاتية ما يكون مقتضى الذات او الصفة اللازمة لها واراد بقوله وفي الحب
المعتزلة والكرامية والبراهمة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها انها تتصف بهما من
حيث الذات لا من جهة الشرع حتى يتناول مذهب الجبائي فعلم مما ذكرنا ان قوله
وان الحسن والقبح عطف على قوله انه لا يحكم الخ ويكون مقول الاشاعرة واختلاف
النزاع ثم رايت ان المحقق الشيرازي قد تفطن بما ذكرنا من العطف المذكور حيث
قال قوله بل انه لا يحكم يعني به ان العقل لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح لذاته
فيما يتعلق به حكم الله تعالى من افعال المكلفين وكذا يعني ان الحسن والقبح
يطلق للثلثة معان اضافية ولا يطلق على المعنى الذي يثبته المعتزلة ولا يتصف
به العقل فقوله ان الحسن عطف على قوله انه لا يحكم ويكون مقول الاشاعرة
على ما يقتضيه سوق الكلام ويكون المعنى المتنازع فيه غير المعاني الثلثة وجهته
على انه ابتداء الكلام لتحرير محل النزاع كما في شرح الشرح بعيد عن السوق غير مستقيم
في نفسه لان شيئا من المعاني الثلثة غير قابل للنزاع اما الاول فظاهر واما الثاني
والثالث فباعتبار التقييد بالشرع فيهما الشيء كما اعلم ان الشيخ ابن الحاجب
المعتزل اولا على المعنى اللغة الثالثة ثم على المعنى اللغة الاولى ولم يتعرض للثانية
لانه نزاع لفظي لا طائل تحته ومع ذلك يظهر حاله من بيان بطلان المعنى الاول
لانه اذا اعلم ان لا حسن ولا قبح من جهة العقل علم ان لا يطلق لفظ
الحسن والقبح على العقل بعد تحققه وان اردت الاطلاع على الاستدلال لا ارجع

المختصر فتأمل في هذا المقام فانه من المعارك ومن الخلافيات العظيمة فاذا عرفت هذا
التفصيل فلتعرف ان الاشاعرة قالوا بان النظر في معرفة الله تعالى واجب شرعا
لا عقلا والمعتزلة ذهبوا الى انه واجب عقلا لا شرعا فيكون مدعى كل من الفريقين
مركبا فعلى هذا الاوجه لما ذكره الاستاد بقوله لا يخفى عليك ان الاختلاف
في ان النظر في معرفة الله تعالى واجب شرعا او عقلا يتصور على وجوه ثلثة اه
لان الظاهر من كلامه ان الاختلاف من الفريقين دائر بينها ولم يتبين ان مراده
اي منها لابيان الاحتمالات التي يمكن ان يقع بين الفريقين وبيان حال
ادلتهما بالنسبة الى هذه الاحتمالات وان كان مراده متعينا سيما من قوله
وهذا الاحتمال يجعله النزاع لفظيا ومن قوله وعلى كل من الاحتمالات اه ومن
قوله ولكن يمكن اتمام الدليل اه ومن انصف عن نفسه لم يرض بخلاف ما بينا بل
كلامه في التمهيدات يدل بما فهمت كلامه في الاصل وكذا لم يرض بان يكون مراده ان كلا
من الفريقين يدعي صريحا شيئا من الوجوب الشرعي والعقلي فقط ويستدل بالدليل الذي نقل
عن كل منهما ثم يصحح الترديد بين الاحتمالات الثلثة ونظرا الى التطبيق ادلتهما عليها
الا ان يقال المراد هو هذا لان من قال الظاهر ان لكل من الفريقين دليلا على نفي مذهب
الآخر كيف يقول بان مذهبهما لم يتعين بل يحتمل بعض الاحتمالات الثلث ثم
اعلم ان كون حسن الاشياء شرعا وكذا قبحها وكونهما عقليين في اثبات احدهما
يستلزم عدم الآخر وان الظاهر من دليل الفريقين والوجوه التي نقلت عنهما ان كلا
منهما اقاموا دليلا على اثبات مطلبهم المستلزم لعدم مطلب الفريق الآخر والوجوه التي
نقلت اقيموا معارضة لنفي مطلب الآخر فح يكون مطلب كل منهما ثابتا ويكون ما
هو ثمرة في مقام المعارضة اي المقابلة مطلب الخصم بل الغرض من المعارضة هو منع
اقتضاء دليل الخصم مدعاه لان المعارضة هي المقابلة على سبيل الممانعة واذا كان كذلك
فكيف يكون المدعى مركبا ثم لا يخفى ان ما ذكره الاستاد بقوله وههنا احتمال آخر
نظرا الى ان حاصل الاحتمال الآخر هو الجزم بالثبوت بالشرع واحتمال الثبوت بالعقل

سبيل

عند الاشاعرة

عند الاشاعرة والجزم بالثبوت بالعقل واحتمال الثبوت بالشرع عند المعتزلة لا
شك ان هذا النزاع معنوي فان قيل المراد يكون المدعى بسيطا مع التردد فيهما ليس بين
ان لا يتوجه الى ما يقابل بل حتى تردد بل سكت عنه قلنا كون المدعى بسيطا مع التردد في
مقابل من الجانبين احتمال لم يتوجه اليه مع ان النزاع معنوي مع الخصم غير تام اذ
قد عرفت ان كونه شرعيا هو ضد كونه عقليا ومع الجزم باحدهما كيف يحتمل الآخر
فافهم ثم قوله واما النقل فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا اه سمعت
عن الاستاد ره ان الكافر الذي مات قبل بعثة نبي فهو معذب ان تساهل في الامور
التي تكفي العقل في ادراكها كوجود الواجب ووحدته هكذا حقق في موضعه انتهى قيل يكون
ذلك الكافر في المنزل بين المنزلتين كما قرر لكن لا يرح نصيبه في الى رائحة فهو ايضا عذاب
فيمكن التوفيق بين ما سمعت عنه وما نقلت ره في بعض حواشي المشكوة قيل ان اولاد
المشركين ممتحنون في الآخرة بان يرفع اليهم نار فمن دخلها كانت عليه بردا وسلاما
ومن ابى عذب وقد صحت مسئلة الامتحان في حق المجنون ومن مات في الفترة من
طرق صحيحة انتهى فيفهم ان من مات في اوقات الفترة فهو من الممتحنين بان النار
يرفع اليه فهو لو دخلها فكانت بردا وسلاما ولو ابى فقط عذب ثم اعلم ان من
قال ان الحسن والقبح عقليان قد لا يدرك العقل جهتهما لا بالضرورة ولا بالنظر لكن
اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع
او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح
في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه هكذا قال شارح التجريد
اقول فعلى هذا يجوز ان يكون المراد من قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
نفي التعذيب باعتبار هذا القسم لان علم المكلف شرط للتكليف والامتثال او العلم
به لا يحصل الا بعد انبعاث الرسول وتبليغه وبيانه الامر والنهي فح لا يتم الاستدلال الا
شاعرة بهذه الآية لكن ظاهر الآية هو العموم ولا صارف عنه نعم لما كان المقصود من
البعثة هو تبليغ ما اوحي في الشرع بان علم الخلق لا يكفي فيه وعقله لا يدركه فتدبر ثم قوله

بجري هذا الدليل فيه ان الوجوب لو كان عقليا لكان ثابتا قبل البعثة ولزم التعذيب بموجب
الاخلال بالواجبات العقلية مع امتناع العفو عند المعتزلة لكن الله تعالى نفى التعذيب
مطلقا فلم يكن واجبا عقلا **ثم قوله** وايضا الشكر آه يدل على انه وجه آخر لعدم كون الشكر المنعم
واجبا عقلا مقابلا للوجه السابق وهو قوله لو وجب آه والمستفاد من كلام الشيخ ابن الحاجب
في مختصر الاصول انه معارضة لقول المعتزلة المذكور واجب جواب الوجه السابق حيث
قال بعد تقريره قولهم الفائدة الامن احتمال العقاب في الترك وذلك لازم الخطور غالبا
مردود بمنع الخطور في الاكثر ولو سلم فمعارض باحتمال العقاب على الشكر لانه تصرف
في ملك الغير ولانه كالاستهزاء آه الا ان عدم كون وجوب شكر المنعم واجبا عقلا بخلاف
كلا منافاة بينهما وان كان بعيدا انه ذكر صيغة الجمع في قوله فهذه الوجوه ايضا تمنع جميع
الواجبات يؤيده لكنه صرح في نسخة ان قوله ولانه تصرف في ملك الغير معطوف على قوله
ولانه كالاستهزاء انتهى وعطف قوله لانه كالاستهزاء على قوله الاحتمال ان لا يقع لائقا
ولعل مراده ظهور عطفه عليه والا فيحتمل عطفه على قوله الاحتمال ان لا يقع لائقا وحاصل
قوله لا يخفى عليك انه يحتمل الى قوله مثل الحقا فتدبر ان قوله ولانه كالاستهزاء الاثم
لان تمامية التقريب منه مثل الغير لكنه ليس بتام لما لا يخفى وحاصل قوله وليس
شكرنا آه ان قوله فلان شكر المنعم آه لا يتم لان الشكر لفائدة لا يكون هذه المملكة بل
يكون لك كر لاظهار الشوق والاعتقاد وفائدته **ثم قوله** ولانه تصرف في ملك الغير
اي ملك الله تعالى قال صاحب المواقف وهو المصنف في شرح مختصر الاصول لابن الحاجب
لانه تصرف في ملك الغير بدون اذن المالك فان يتصرف فيه العبد من نفسه وغيرها ملك الله تعالى
انتهى ولعل المراد بغير النفس هو اللسان **ثم قوله** وتقرير دليل المعتزلة على نفي الوجوب
الشرعي انهم آه يفهم من هذا التقرير انهم اقاموا هذا الدليل على نفي كون معرفة الله تعالى
واجبا شرعا والمستفاد من مختصر الاصول انهم اقاموه على نفي كونها اي حسن الشكر لكن ما
يجري فيه يجري في نفي وجوب النظر **ثم قوله** لانتفاء الوجوب الشرعي آه هذا صغرى الدليل
وكبراه وكل ما هو منتف على تقدير ثبوته فهو منتف والكبرى بديهية والصغرى لما كانت

نظرية

نظرية استدل بقوله الا ان الوجوب آه ولا يخفى ان ما ذكر في بيان الصغرى يكفي لاثبات انتفاء
الوجوب الشرعي بسلوك بالقياس الاستثنائي بان يقال الوجوب الشرعي منتف اذ لو كان متحققا لزم
عجز الانبياء عن اثبات نبوتهم والتالي باطل وكذا المقدم فثبت المط الذي هو نقيض المقدم
اما الملازمة فلان الوجوب لو كان بالشرع آه فلا حاجة الى القياس الاخر لاثباتها
او ردها الا ان يقال ان اثبات هذه الصغرى بما فيه من لزوم الامر المحال لنقيض المط اشارة
الى كل قياس استثنائي يكون المط فيه نقيض المقدم يصلح ان يثبت به هذه الصغرى ونضم
اليها تلك الكبرى حتى ينتظم قياس اقتراني ينتج المط بل نوع قسم آخر من القياس الاستثنائي
ايضا فتدبر ثم لا يخفى ان قوله هو ضد المط لا يدخل له في اثبات انتفاء الوجوب الشرعي
بل ايراده لاثبات الوجوب العقلي لكن من انتفاء احد الضدين لا يلزم اثبات الضد
الاخر مطلقا كاحد النقيضين ولعل الدافع ما ذكره السيد الشريف قدس سره في حاشية شرح مختصر الا
صول بقوله واذا بطل كونه شرعيا يثبت كونه عقليا اذ لا خروج منهما اجماعا اي الحكم
اي اجماع الفريقين واتفاقهما اذ عندهما لم يكن خارجا عنهما فعلم ما ذكرنا وما ذكره
السيد الشريف قدس سره ان ما ذكره المعتزلة دليل على كون الوجوب عقلا الا ان اخذ قولهم
لفظ الضد واخذ المط في الدليل يدل على ان المط هو الوجوب العقلي اي المط بهذا الدليل
فهو دليل آخر منهم على هذا المط بها احق مط لعله كلامهم الا انهم جعلوه دليلا لجزء المدعى
المركب من الوجوب العقلي وانتفاء الوجوب الشرعي وهو انتفاء الوجوب الشرعي **ثم قوله**
باشتراك الالزام قال صاحب المواقف في شرح مختصر الاصول لانه وان وجب عندهم
بالعقل فليس ضروريا لتوقفه على افادة النظر للعلم مطلقا او في الالهيات خاصة
وعلى ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
والكل مما لا يثبت الا بالنظر الدقيق واذا كان وجوبه نظريا فللمكلف ان يقول
ما تقدم بعينه وهو انه لا يجب علي النظر ولا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم يحكم العقل
بوجوبه ولا يحكم ما لم يجب انتهى فيه ان معنى الوجوب العقلي وهو حكم العقل بحسنه
بل هو الحسن الذاتي الذي يحكم به العقل لا ان العقل يحكم بوجوبه على المكلف كما يستفاد

هذا المعنى من تتمة الحواشي لكن لا يخفى ان معنى كون حسن الافعال وقبحها عقليا عند المعتزلة
ان في فعل الحسن متعلق الثواب آجلا ومتعلق المدح عاجلا وانشرع فظهر ان نظرا اذ كان
واجبا عقلا فالعبد بتركه يأثم **قوله** ولم يتفطن بعض شارحيه آه اي لم يتفطن بما هو مقصد
المحقق من جعلهما دليلا واحدا للمدعى المركب فيه انه لا يبعد ان يجعل كلا منهما دليلا
على حدة لمدعى واحد وهو الوجوب العقلي وموافقه داب بعض المصنفين ليس ابرام وربما
اذ يصح جعل الشيخ دليلا بالعطف ويؤيد ما قلنا قوله كان التكليف به عقليا ولم
يقل عقليا ولا شرعيا اذ لو كان مراده انهما دليل واحد لمدعى واحد مركب فالاليق هو
التصريح بنفي الشرعية وصدر الشريعة في التنقيح عطف احد دليلي كون العام مجملا
على الآخر بلا اعادة اللام فمن شك فيه فليرجع اليه ثم اعلم ان الدليل الذي يبطل كونه
شرعيا انما يثبت كونه عقليا لما نقلنا من السيد السند قدس سره في قوله واذا بطل كونه شرعيا
آه بل لعل غرض السيد مما ذكر بقوله واذا بطل كونه شرعيا يثبت كونه عقليا آه هو جعل
انتفاء الضد المطلوب دليلا على كونه عقليا فتفهيمه قدس سره يوافق لما فهم شارح التحرير من
كونه دليلا على كونه عقليا وايضا عنوان مختصر المطول على ما فهمنا والا لا ينبغي ان يبقى
على تقدير انتفاء كونه شرعيا وايضا ان المراد من المطلوب في قوله على تقدير انتفاء ضد المطلوب
هو كونه عقليا فلو كان المدعى والمطلوب مركبا فلا يليق التعبير بالمطلوب عن جزء المطلوب وقد عبر
عنه به لعل قوله فعليك بالتأمل بالاشارة الى ما قلنا متأمل ولا تغفل **قال المصـ ولا انعقاد**
وهو معتمد الاشاعرة قال في التتمة كون هذا المسلك معتمدا لان فيه اجماعا وهو اقوى
الحجج انتهى لانه لا ينسخ كما قال المصنف في شرح المختصر الاصول وايضا قال السيد قدس سره في
حواشيه على شرح المختصر والاجماع لا ينسخ وايضا يستفاد من كلام صدر الشريعة في التنقيح
من كون النسخ اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة و
بالعكس ان الاجماع لا ينسخ قال علامة التفتازاني في التلويح فان الحكم المجمع عليه
مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض قال الچلپي سيذكر في مباحث الاجماع جواز
نسخ الاجماع وان كان قطعيا عند فخر الاسلام وجواز نسخه عند الجمهور ان كان

طيبا فان

طيبا فان حمل الاجماع ههنا على القطعي فمبني على مذهب الجمهور وان حمل على المطلق فهو
مبني على ندرة نسخ الاجماع وان كان جائزا في الجملة انتهى ثم قال في الاصل لما عرفت من
احتمال صيغة الامر غير الوجوب آه لا يخفى ان الامر اذا وقع مطلقا فهو للوجوب عند المحقق
وههنا وقع مطلقا وان لم يبين الكلام محتملا لان الامر ايضا ههنا للوجوب بارادة سوق
المطلق بقرينة المقام بان الامر بالعلم واليقين مطلوب قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله ان
لم يكن للوجوب لزم تجويز الشارع عدم تحقيق مطلوب وذلك القول ولا يجوز للشارع
ذلك التجويز والجواب عن الاول هو منع كون مطلق الامر للوجوب فقط وسند ما ذهب
اليه البعض الآخر من ان معناه الندب فقط او الندب ايضا كما ذهب اليه البعض الآخر و
عن الثاني بان اللازم اذا لم يكن الامر للوجوب تجويزه ما هو اعم من الجزم بجانب المخالف
وطرف الطرف الذي هو مطلوب مع تجويز الطرف الآخر او مع الغفلة عن ذلك التجويز ويجوز ان
يكون مصداق ذلك العام هو الظن مع الغفلة وهذا لا يخرج المؤمن عن الايمان كما
صرح به العلامة التفتازاني في شرح المقاصد الا ان يجاب عن الاول بان هذا الاستدلال
بعد تحقيق ان الامر اذا وقع مطلقا فهو للوجوب وعن الثاني بان هذا بعد تحقيق ان
هذا الخطاب للكافر لا للمسلم وما ذكره انما هو للمسلم لا للكافر وبهذا الاستدلال على وجوب النظر
للكافر لا للمسلم ايضا واعلم ان جميع ما ذكره تحرير يجري في الجوابين عن التمسك فتدبر
والحسن التدبر **قال الشـ** ويمكن اثباته على مذهب الاشاعرة آه هذا دليل عقلي وان
كان الاجماع مقدماته لا يخفى ان العلم بوجوب النظر في معرفة الله تعالى يتوقف
على العلم بوجوب معرفته تعالى والعلم بوجوبه يتوقف على العلم بوجوب عبادته تعالى
والعلم بوجوبها يتوقف على العلم بحجية الاجماع وهذا العلم يتوقف على قوله صلى الله عليه
وسلم لا تجتمع امتي على الضلالة وقبول هذا القول منه عليه السلام يتوقف على العلم بنبوته
عليه السلام وهذا العلم يتوقف على العلم بوجوده تعالى وذلك العلم يتوقف على نظر
النظر في مقدماته فيلزم ان يكون العلم بوجوب النظر موقوفا على نفس النظر وهذا وان
لم يكن دورا لكنه يحيل ان لا يصلح اذا امتثال المأمور به من حيث انه مأمور بعد

الوجوب في بعد العلم بالوجوب فيما لم يعلم ولم يجا النظر لم يحصل لكنه حاصل قبله فيحح لا د
للتكليف لانه متعلق بالمعدوم اذ هو يستلزم الطلب وهو لا يتعلق الا بالمعقود
ولا فقد له على ذلك التقدير فالنظر لا يسرع في الترو قال الشارح فان قلت قد ذهب آه
لا يخفى ان المراد منه انكان معارضة كون النظر في وجوده واجبا كما صرح بدعوى و
جوبه اليف والتفصيل فلم يبق لقوله ولعل سلم آه مرتبة وما نقل من الائمة يكون
دليلا للمعارض وان قرر هنا وجعل ما نقل عنهم سندا فلا وجه لقوله قلت دعوى آه
يجب فانه في المناظرة لانه منع في مقابلة المنع فان قيل مقصود الاشاعرة من هذا
الدليل اثبات كون النظر في معرفة الله تعالى في الجملة واجبا وان كان المثبت صريحا
هو كون النظر في معرفة الوجود واجبا فيكون المعارضة معارضة لما كون النظر في معرفته
تعالى واجبا فح يكون للتسليم وجه وتحقيق الجواب انه لما كان بعد اثبات وجوب النظر في
الوجود فيكون اثبات عدم وجوبه معارضة له واثبات وجوب النظر في معرفته في الجملة
بالوجه الآخر لا ينفع ولا يضر على من نظر الى اثباته بالدليل المذكور انت خبير بان الغرض
من قوله فان قلت آه الايراد على الاشاعرة والمعتزلة ايضا قال الشارح قلت
دعوى البداهة بالنسبة الى جميع الاشخاص في محل المنع كيف والحال ان
كثيرا من العلماء العظام استدلوا على وجوده تعالى بالبراهين كما قال الشارح في
رسالة اثبات الواجب اعلم ان البراهين المؤدية الى هذا المطلوب منحصرة
في مسلكين انت تعلم ان حاصل كلامه ان البداهة والكسبية يختلفان في خلاف
الاشخاص وهذا ينافي ما ذكره في شرح التهذيب من ان العلم الحاصل بالبداهة
مغاير بالتشخص للعلم الحاصل بالكسب اذ ح لم يختلف باختلافهما بل قال فيه
انهما يختلفان به الا ان يقال ان كلا من كلاميه يكون على سبيل التجويز لا الجزم
والادعاء والثاني نافع في مقام نقض تعريف النظري والبديهي على ما لا يخفى
على من رجع الى ذلك الشرح والتجويز الاول نافع في دفع المعارضة بقوله
قلت قد ذهب آه ثم قال الشارح ولعل الحق ان النظر انما يجب على كل

واحد

واحد من المكلفين فيما ليس بديهيا بالنسبة اليه آه فيعلم ان الظاهر من هذا الكلام يدل على ان
يكون لكل شخص علم نظري وعدم صرح الشارح في شرح التهذيب لصاحب العقود العضدية بعلم المطالب
كلها بالحدس الا ان يكون بعضهم فيه ان للرسول عليه السلام لا للسامع انه صاحب هذه
العقود ثم قال به فهو انما يقبل ما ذكره في شرح التهذيب لكن يرد انه علم الكل من كلامه
الشارح في شرح التهذيب في هذا الشرح وحمل احدهما على قول الغير وعدم الرضا به مع
انه ليس في كلامه اشارة اليه لم يصح لانه كيف يتبرج ايراد على القول الغير
المرضي وحمل قوله على ان علم المطالب كلها بالحدس مستبعد كما لا يخفى قال
قال الشارح ثم يجب على الكفاية بتفصيل الدلائل بحيث يمكن معه الى آخره
اعلم ان المولوي عبد الحكيم قال في شرحه للتهذيب اتفقوا على ان معرفة
العلوم المنطقية واجبة اما فرض عين لتوقف معرفة الله تعالى عليه كما ذهب
اليه جماعة واما فرض كفاية لان اقامة شعائر الدين بحفظ عقائده
لا يتم الا به كما ذهب اليه آخرون انتهى كلامه فهذا يدل على عدم
الخلاف في اصل الفرضية مولانا قاضي الصوفي في حواشيه على هذا
الشرح اي شرح عقائد العضدية ما حاصله ان علم المنطق فرض كفاية
لدفع الخصم في الدين انتهى وهذا ما افاده بقوله ثم يجب على
الكفاية لكنك انت خبير بما ذكره المصنف بقوله النظر في معرفة الله واجب
شرعا انه فرض عين لان الواجب هو النظر الصحيح وتحصيله
لا يكون الا بالقواعد المنطقية وما هذا البعيد ما قال مولانا عبد
الحكيم من توقف معرفة الله تعالى عليه الا ان يقال من منطق الطبع
لا يحتاج الى المنطق ولك ان تقول ان منطق الطبع وصاحب
القوة القدسية خارجان عن المكلفين بمعرفة القواعد المنطقية
ومعنى التوقف هو المصحح لدخول الفاء ثم اعلم ان النظر
في معرفة الله تعالى فرض عين كما لا يخفى وكذا القاعدة التي تكون

ويكون رعايتها عاصمة للذهن عن الخطاء عن النظر المفيد لمعرفته تعالى وهي
عيني لان مقدمة الواجب بعينه واجب بعينه انتهى فهكر قال الش والى المشتكى
في زمان النظر الى وهو من الشكاية بمعنى الذكر وعدم الصبر انما نذكر الحزن الا الله
لا اقدر على المصابرة عليه الا الله تعالى اي لا الى غيره لانه هو العزيز الحكيم الجواد
الكريم وفي الحديث وقع الاشتكاء الى الرسول عليه السلام لعله راجع الى الله تعالى
الا انتكاس الا الى المعالي جمع المعلى اسم المكان كالمرتفع والمرابط
العوالي اسم مكان جمع مرابط كالمرحل هكذا قيل قال المحشي الى العمر انه ما تجن
احق بهذا المشتكى انتهى اقول انه زمان واما اليوم بهذا الاشتكاء
قال الش وان لم يكن دليلا مفصلا بل كان اجماليا كما في الاصحاب
ببركة صحبته النبي عليه السلام وفي التابعين بسبب قرب زمانهم بزمانه عليه
السلام ولا يكونون محتاجين الى تهذيب الدلائل على الوجه المنطبق
على القواعد المنطقية كما اشار اليه اولا بل بهذا الاستفادة لان من هو
بعد التابعين لم يحصل له اليقين بالله تعالى وصفاته تعالى الا بالدلائل
المفصلة على الوجه المنطبق على القواعد المنطقية فيكون معرفة تلك
القواعد واجبة على من هو بعدهم لكنه يأبى عنه قوله بل يجب على
الكفاية تحصيل الى آخره فتامل لحظ باطراف الكلام ثم اعلم انه لا اهمية
للعقل من كون الشئ فرض عين باعتبار وفرض كفاية باعتبار آخر فيجوز
ان يكون معرفة القوانين المنطقية فرض كفاية باعتبار ازالة الشبهة والزام المعاندين
مثلا وفرض عين باعتبار التوقف معرفة الله تعالى عليه فعلى هذا الاوجه لاختلاف
الى البعض هذا بناء على ما فهم مولوي عبد الحي من اختلافهما ولا يجوز ان يحمل الفاد انما
حمل كلا منهما على امر نوع لولا يبطل الى القصد وتوكل منهما القول الآخر حاملا منهما فالكلام ليس
عليهما قال الش وسيأتي الاراد [illegible]
[illegible] فيلزم ان يتوقف القصد

القصد على القصد اما كونه فعلا اختياريا على تقدير كونه واجبا فلان القصد
القصد على القصد اما كونه فعلا اختياريا على تقدير كونه واجبا فلان القصد مكرر شده كذا
مكلف به وكل مكلف به يكون فعلا اختياريا فينتج ان يكون القصد فعلا اختياريا
فعلم من هذا ان قول الشارح لكونه فعلا اختياريا صغرى الدليل وقول الاستاذ
الاستاذ ان الملكف به الخ كبرى دليل الصغرى اعرضنا عنه لحاجة
اذ قد قلت على ما ذكره انه يكون سلب كون القصد اختياريا مع قبول كونه من المبادي
وذلك السلب يستلزم سلب كون القصد واجبا قوله والتحقيق انه يكون سلب كونه
من المبادي مع قبول كونه اختياريا ويحتمل ان يحط الايراد وقوله يتوقف الافعال
الاختيارية على القصد اي قول امام الحرمين والقاضي ابو بكر مناف لقولكم نحن ما لا
مقصود ثم المشوله قلت على ما ذكره اه هو الايراد وعليهم للحاظ بينهما انهم قائلون
بوجوبه مصرحين به وان كان القائل يتوقف الافعال الاختيارية على القصد
يكون نظيرهم لقولكم الا نظر وغيره قال العلامة التفتازاني في شرح العقائد النسفية
اذ العباد ترعى الشرع بالقصد والاختيار يكون جازما بالغرور وعلله المحشي
الخيالي بقوله اذ القصد الى ايجاد الموجود ممتنع انتهى فهذا يدل على كون القصد
من مبادي الافعال الاختيارية ووجه قول اهل السنة والجماعة بل المتكلمين
بكون العالم حادثا هو صدوره عنه تعالى بالقصد والاختيار ولكن القصد سابقا
على الايجاد بالزمان فلو كان محط الايراد هو القول بتوقف الافعال الاختيارية
على القصد فلا وجه الاختصاص هذا الايراد على امام الحرمين والقاضي ابو بكر وانه
ورد على كل من قال بتوقف الافعال الاختيارية على القصد ايضا
لا وجه لتخصيص ما ذكره بقوله والتحقيق انه هو على تقدير ان يراد من قوله ليس
هنالك امر آخر يصدر بالاختيار يعني انه لكون القصد من مبادي الافعال
الاختيارية في الحال الا من يصف عن تحكم بان مراده منه ليس في تلك الفعل
عن ان يكون هو المطلوب لانتفاء الاعتبار لا تخلو ان كونه على الغير والمراد من الغير الغير

الارادة نظرا الى انه وقع في بعض المقصود نفي التسمية بالقصد عن غير الارادة
من اسباب الافعال الاختيارية فيفيد الكلام كونها مسماة بالقصد
فيكون القصد من مبادي الافعال الاختيارية فالحق ان محط الايراد
هو قولهم لوجوب القصد والايراد هو المعارضة ولما كان سلب وجوب القصد
اعم من عدم كونه من مباديها وكونه من مباديها لكنه كان في الواقع من مبا
دي الغير الاختيارية ولم يتعين انه اي سبب من الاسباب لغير الاختيارية
عين بقوله والتحقيق انه انه من المبادي ومن المبادي الاختيارية
وهو نفس الارادة ثم اعلم ان محط الايراد اذا كان قولهم بتوقف الافعال
الاختيارية على القصد يلزم من ذلك الايراد دفع وجوب القصد لان
قولهم لوجوبه يكون لاجل قولهم لكونه من مباديها والقول بانه في هذا الايراد
قطع نظره عن وجوبه قليل الجدوى كما لا يخفى   على الخلاف اي على حسب
ما ذكر بان يكون قوله والتحقيق انه بيانا على تقدير احتمال كون محط الايراد
بقوله قلت على ما ذكروه انه القول لوجوب القصد شرعا واقتضاها
تقدير احتمال كون محط الايراد قولهم بتوقف الافعال الاختيارية على القصد
ويحتمل ان يكون نفسا اي ثانيا انه عطف على قوله ويحتمل ان يكون محط
الايراد انه لكون الضمير المستتر في يكون راجعا الى الايراد لا الى محط الايراد
اذ لا يتقض الاحتمال ليس محمولا على محط الايراد بل هو محمول على الايراد ولكن
محط الايراد حينئذ هو نفس الدليل فالاحتمال الاول لمحط الايراد هو كون القصد
واجبا والثاني قولهم بتوقف الافعال الاختيارية على القصد والثالث
نفس الدليل ولهذا القول ثلاثة الاحتمالات لمحط الايراد وبعضها صحيح ثم
اعلم ان امام الحرمين والقاضي وابن فورك قالوا يكون القصد من مباديها وبكونه
فعلا اختياريا وواجبا وقوله والتحقيق انه نظرا الى انهم لما بينوا الابتداء
والمعارضة لكونه من المبادي ولكونه واجبا واختياريا على تقدير كون محط الايراد

الايراد هو نفس الدليل ولما كان بيان حاله في الصورتين الاوليين لمحط الايراد ورسد ابطا
حاله في صورة كون محط الايراد هو الثالث لم يتوجه اليه صريحا   لكن في الاحتمال الثاني
انه ينبغي قوله قلت انه على تقدير كون محط الايراد والقول لوجوب القصد شرعا
يكون معارضة وعلى تقدير كون محط الايراد نفس الدليل يكون نقضا مع قطع النظر
عن انه توجه المخصوص مقدمة مع الاحتمالات الثلث وهي المعارضة في الصورتين
والنقض في ثالثهما او على تقدير كون محط الايراد هو القول بتوقف الافعال
الاختيارية على القصد يكون قوله قلت انه ذلك التوجيه مع الاحتمالات الثلث
فيكون الاحتمالات ستة في قوله قلت انه يحتمل اثنان منها على تقدير الاحتمال الثاني لاحتمالات
محط الايراد فافهم   تصور الامر الملازم قيل ان المراد من الامر المتعلق
ان كان هو الفعل الموجد فلا وجه لاندراج احد التصديق بغايته مانع التصور
او اندراجه فيه يقتضي كون الغاية التي هي غير الفعل الموجد متصورا مع كون تصور الفعل
على الوجه الجزئي مبدءا اخر مع كون التصور الفعل الموجد موجبا لانبعاث الشوق
فمسلم وان كان هو الغاية المترتبة عليه فلا وجه لقوله وهو ان التصور الكلي اه
في تتميم ما قبله لان هذا التصور لا يكون بالغاية الفعل الموجد فتامل في تصور
علم تصور   اعلم ان الشيخ بينوا ان مبادي الافعال الاختيارية اربعة انه اعلم
ان المراد من القوم ان كان الحكماء فلا يليق ذكر مذهبهم في مقام يكون الكلام فيه في بيان
مذاهب طوائف المتكلمين في اول ما يجب على المكلف ولكن بعضهم قالوا بكونه هو
القصد بسبب قوله بتوقف الافعال الاختيارية على القصد ويكون الايراد عليه
بان القصد ليس لوجوب شرعا وان كان المتكلمين فيرد عليه انهم لم يقولوا بكون القصد
لغاية ما من مبادي الافعال الاختيارية بل القايل به هو الحكماء لكن نقل
عن المحقق المحشي في حواشيه على المطول من ان هذا عند الحكماء وعندنا لا يتوقف
صدور الافعال الاختيارية الا على الاعتقاد وغايته ان صدور الفعل الاختياري
من الفاعل لا يفتقر الا الى اعتقاد نفع بل المختار ان يرجح الطرف الممكن على الاخر

الارادة وهذا ما قيل ان ترجيح بلا مرجح محال وانما الممتنع ترجح بلا مرجح وتحقيقه في علم
الكلام انتهى كلامه وكذا قال عصام الملة والدين في حواشيه على تفسير البيضاوي
في تفسير سورة فاتحة ان التصديق بفائدة ما الفعل لا يتوقف عليه الفعل
عند المتكلمين بل لا يلزم الارادة لترجيح والفعل قوله بل الواجب في تصور
الجزئي ان يرتسم في حس المشترك صورة الجزئي لا يوافق قول الحكماء الا ان الجزئي
المشترك من الحواس الباطنة وهم قائلون به لا المتكلمون وعلى هذا التوجيه
لو كان المراد من النوع جميع الفريقين فتدبر والرابع تحريك العضلات
والظاهر من قوله مبادي الافعال الاختيارية اربعة ان في كل فعل اختياري
لا بد من تلك الاربعة ومن البين ان التحريك للعضلات ليس من مبادي
بعضه كالنظر فانه فعل اختياري وتحريكها ليس من مباديه الا ان يقال
المراد انها مبادي اكثر الافعال او كونها مبادي نوع الافعال الاختيارية
والارادة تنتهي اه قال في التتمة يعني عرفت ان الارادة اختيارية
واسبابها غير اختيارية كما هو الظاهر توصيف اسبابها فقط بكونها غير اختيارية
والا يلزم ما مر بيانه فحقق هذا الكلام فانه لان كون الارادة غير مستلزم
مسبوقيتها بارادة اختيارية بعد فينا لحقيقة كون اسبابها غير اختيارية
والقوة قوله ولا مدخل للاختيار في الشوق والارادة صريح في كون الارادة غير
اختيارية فهذا قرينة تدل على ان غرضه ليس انها اختيارية ثم اعلم ان الافعال
الاختيارية اذا كانت منتهية الى الاسباب الغير الاختيارية فكيف يصح
التكليف بها لان الاسباب غير مقدورة للمكلف ومن البين ان
حصول الموقوف بدون الموقوف عليه ممتنع فكيف يصح التكليف بالموقوف
عند عدم مقدورية سببه فلو فرض ان شخصا لم يتحقق فيه ارادة النظر
في معرفة الله تعالى ولم ينظر قط فلم يكن آثما وليس الامر كذلك
فتأمل حتى يحصل وجهه ولذلك قالوا ارادة المعاصي

الحاصل مما يوجد دون شهوتها اه اي ولذلك الفرق المذكور قالوا اه اي اهل
السنة والجماعة وقالوا ان للعباد افعالا اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة ويعاقبون
عليها فقد رتبوا الثواب والعقاب على الافعال الاختيارية لا على غيرها
فالقبول الموافقة العبد في فعل لغير المقدور وان لم يكن جبليا لكن الارادة
لا توافق الملائم وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها يوافق ما قال اهل السنة
والجماعة وكذا ما روي عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان الله تجاوز عن امتي ما وسوست به صدورها ما لم تعمل به او تتكلم ومن قال
يكون القصد والعزم واجبا سواء قال بكونه غير الارادة او بكونه من قبيل الارادة
ويكون نفسها اختيارية فلا اشكال عليه لاجل التكليف ويوافق قوله تعالى
وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله قال المخدوم الجامي قدس سره السامي نقلا عن المنهيات
والقصد واخبر الكلام لعل هذا التفسير وقع من المفسرين والامر والتكليف بالافعال
الاختيارية والعكس ان ثبت فهو وقع لتدوم المدد او ليس ما يقال في تكوين الكون
من انه يليق التكوين بان يكون قصدا القصد ليس القصد والتغاير الا اعتباريا صح
الكلام فتأمل فيه ثم اعلم ان صاحب الطريقة قال في شرح الحديث المذكور ان الوسوسة
ضرورية واختيارية فالضرورية ما يجري في الصدر من الخواطر ابتداء ولا يقدر
الانسان على دفعه وهو معفو عن جميع الامم والاختيارية هي التي تجري في القلب
وتستمر وهو ان يقصد ان يعمل به ويتلذذ منه كما يجري في قلبه حب امرأة ويدوم
عليه ويقصد الوصول اليها وما يشبه ذلك من المعاصي فهذا النوع عفا الله عن
هذه الامة خاصة تشريفا وتكريما لنبينا صلى الله عليه وسلم واليه
ينظر قوله تعالى ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا واما
الامم السابقة فيؤاخذون بذلك ولا يعلم الا الله فمعنى الحديث ان الامة
في جملة ما وسوست به الصدور ما لم تعمل به الحق في تعلقه ويستفاد من شرحه
ان القصد من الامور الاختيارية ومع ذلك لا يتعلق بالوصول الى المعاصي

لا يؤاخذ شرعنا وتكرما لنبينا صلى الله عليه وسلم وأمته وقال بعض شارحي هذا الحديث
وهو الإمام النووي إن مذهب القاضي أبي بكر بن الطيب أن من عزم على المعصية ووطن
نفسه عليها أثم في اعتقاده وعزمه ويحمل ما وقع في أمثال قوله عليه السلام إذا هم عبدي
بسيئة فلا تكتبوا فإن عملها فاكتبوه سيئة الحديث على أن ذلك فيمن لم يوطن نفسه
على المعصية وإنما مر ذلك بفكره من غير استقرار ويسمى هذا هما ويفرق بين الهم والعزم
هذا مذهب القاضي وخالفه كثير من الفقهاء والمحدثين وأخذوا بظاهر الحديث قال القاضي
عياض عامة السلف وأهل العلم من الفقهاء والمحدثين ذهبوا إلى ما ذهب إليه القاضي
أبو بكر للأحاديث الدالة على المؤاخذة بأعمال القلوب لكنهم قالوا إن هذا العزم يكتب
سيئة وليست السيئة التي هم بها لكونه لم يعملها وقطع عنها قاطع غير خوف الله تعالى
والإنابة لكن نفس الإصرار والعزم معصية فيكتب معصية فإذا عملها كتب
معصية ثانية فإن تركها خشية من الله تعالى كتبت حسنة وأما الهم الذي لا يكتب
فهي الخواطر التي لا يوطن النفس عليها ولا يصحبها عقد نية وعزم وذكر بعض المتكلمين
خلافا فيما إذا تركها لغير خوف الله تعالى بل لخوف الناس هل تكتب حسنة قال لا لأنه
حمله الحياء وهذا ضعيف لا وجه له هذا آخر كلام القاضي وهو ظاهر حسن لا مزيد
عليه وقد تظاهرت نصوص الشرع بالمؤاخذة بعزم القلب المستقر ومن ذلك
قوله تعالى إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب
أليم وقوله تعالى اجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم والآيات في هذا كثيرة
وقد تظاهرت نصوص الشرع وإجماع العلماء على تحريم الحسد واحتقار المسلمين
وإرادة المكروه بهم وغير ذلك من أعمال القلوب انتهى ثم اعلم أن أهل العدل لكن
غاية التجاوز وعدم المؤاخذة وبلغ الأمر بكتابته سيئة كما في الحديث معللا بأنها
كالأخير فإذا كان العزم والإرادة من مبادئ الأفعال الاختيارية فلا بد
بالعزم والإرادة فالحديث مقيد لأن على أن مجرد العزم لا يؤاخذ بالجملة إلا أن يعد
بالتوطين نفسه على فعل لم يفعلها فعزمه ولو وطن نفسه على فعل سابق على فعله

على فعله فيفيد أن الله لا يؤاخذه من أعمال القلب قبل فعل المعصية في الخارج
لم يؤاخذه أيضا أن الحق أن المؤاخذة يترتب على الفعل الاختياري والعفو إنما
يكون بالقياس إليه ولفظ أمتي في الحديث الأول يدل على الاختصاص وعدم مؤاخذة
القسم الأول من الوسوسة ليس مختصا بأمته عليه السلام بل لا يمكن العفو والتجاوز بالنسبة
إليه فعلم مما ذكرنا أن القسم الأول من الوسوسة ليس مندرجا في مفهوم الحديثين
فضلا عن أن يكونا مقصورين عليه ولكن أن يبقى ما لا يكون على وجه الاستقرار
كما يشعر به قوله وإنما مر ذلك بالفكر من غير استقرار ويؤكده ما ذكره القاضي عياض
من قوله بعزم القلب المستقر إذ يشعر بأن الخطور أو أن الذي يكون مجرد مرور
بالفكر يكون أيضا عمل القلب وهو القسم الأول والعزم القسم الثاني لكن هذا التوجيه
وقع عدم الاندراج ومجيء الاختيارية والعفو لكن لم يرتفع بسببه العزم
على العمل لكونه من مبادئ الأفعال الاختيارية واندراجه في الحديث
فإنهم ثم اعلم أن المستفاد من كلام القاضي أبي بكر أن العزم كل معصية إثم
فلذا احتاج تأويل الأحاديث الدالة بحيث حملها على عدم المكوث العزم
المستقر لما وأما الحمل بما بيننا ومن الأحاديث الدالة بعزم القلب الحمل
من جهة الوسوسة التي يلحق موسوس لوسوسة عند غفلة القلب
عن ذكر الله تعالى لما الشيطان يوسوس في الصدور وبعض من يوسوس
كما قال الله تعالى في صدور الناس من الجنة والناس وحمل أحاديث
الدالة على المؤاخذة بأعمال القلب على العزم الذي لم يكن بطريق الوسوسة
فلا احتياج إلى تأويل الأحاديث فيحصل التوفيق بين ما بين النظائر
بنفس من الأحاديث من غير حاجة إلى التأويل لعل ما ذكره صاحب
الطيبي بقوله وأما العقائد الفاسدة إشارة إلى هذا ولعل بعض
حسن من جانب القاضيين من قوله وقد تظاهرت نصوص الشرع
بالمؤاخذة بالعزم إشارة إليه فيمكن حمل الآيات والإجماع على ما والله أعلم

استشهد بكلام صاحب العقايد النافية التي تعرض بها صاحب الطيبي فلا بد
التي الوجيها و بين الشافعية الاولى من الاحاديث اصله ان الحكم في ملك الاتحاد
دليل ولا له على كون المراد من العزم عزما حتما الوسوسة لعل من جملة المحادثات
ما روي عن علي بن زيد عن امه انها سالت عائشة عن قوله تعالى وان
تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله وعن قوله تعالى من يعمل سوءا يجز به
فقالت ما سالني عنها احد منذ سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال هذه معاتبة الله العبد بما يصيبه من الحمى والنكبة الحديث يعني ان
تظهروا ما في قلوبكم من السوء وعلتم به او تخفوه يعني او تستروه يعني ما يجول في صدوركم
من قصد الذنوب يحاسبكم اي يجازيكم به الله ولكن رواه ما يصيب الرجل من الحزن او
والمرض وغير ذلك مطهرة ويؤلم جعل هذا كون ما في القلب مثل الوسوسة قال صاحب
الكواشي لما نزلت قوله تعالى وان تبدوا ما في انفسكم الآية ثقلت على المسلمين حتى
نزلت لا يكلف الله نفسا الا وسعها فنسخت بها وقال عليه السلام ان
الله تجاوز عن امتي ما وسوست بها انفسها ما لم تتكلم او تعمل وبعضهم
لا يجوز النسخ لانه لا يرد على الخبر وقوله تعالى يحاسبكم الله خبر انتهى قال
صاحب الكشاف لا يدخل فيما يخفيه الانسان الوساوس وحديث
النفس لان ذلك مما ليس في وسعه الخلو منه ولكن ما اعتقده وعزم
عليه وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنه انه تلا قوله تعالى وان تبدوا الآية ثم بكى
ثم قال ان اخذنا الله بهذا لنهلكن ثم بكى حتى سمع نشيجه فذكر لابن عباس
رضي الله عنهما قال يغفر الله لابي عبد الرحمن قد وجد المسلمون مثل
ما وجد فنزل مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها انتهى الخ انه
روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم جاءه رجل
فقال اني احدث نفسي بالشيء لان اكون حممة احب الي من ان اتكلم به فقال الحمد لله
الذي رد امره الى الوسوسة رواه ابو داود وفي بعض الشارحين نقلا ان

ان الشرع في قوة الشك يعني وان كان معرفة لفظا والجملة الاسمية بعده صفة له
اي الشيء كونه حممة احب الي من التكلم به ثم قال ونظره ولقد لحظ الطيبي
حيث والحممة الرماد وكل ما احرق بالنار والضمير في امره اما للشيطان او للشأن او
للرجل انتهى ما تعلق الغرض منه وبعض الشارحين لعصر جمع الضمير في امره على الشيطان
فانه كان الشيطان يأمر الناس بالكفر وعبادة الاوثان واما الآن فلا يقدر ان
يأمر المسلمين بالكفر فلا سبيل له الى سوى الوسوسة ولا بأس بالوسوسة
اذا علم انه قبيح ويندم عليه ويتعوذ من الشيطان انتهى والحديث يحمل على
ان الوسوسة معفو لكن اذا علم انه قبيح ويندم ويتعوذ من الشيطان نعم قرينة
هذا الحديث يجعل الوسوسة المذكورة في الحديث الاول على الوسوسة التي يندم
عليها ويستقبح ويتعوذ من الشيطان فعلى هذا ما ذكره صاحب الطيبي بقوله
ويتلذذ ومنه غير مستقيم لان ظاهره يتلذذ ومنه عن العلم بكونه قبيحا ومن غير الندم
والتعوذ من الشيطان بعد التلذذ ولعل الحمد على اليأس من رد امره واخذ
التقييد بقوله اذا علم اه من قوله لان اكون حممة احب الي ان اتكلم به ولكن
ان يناقض في الايمان الحمد يجوز ان يكون لاجل ان لا يكون له سبيل الآن
الا الامر بكفر الابناء وعبادة الاوثان وان صار بسبب الوسوسة
مما يمانع كونه مؤمنا وعدم سبيل نوع على قسيد على الحمد وفي الشأن ان وقوع
القول من المذكور من ذلك الرجل يجوز ان لا يكون مدخلا في عدم اليأس
بل امر الشأن وقع وصدر من خصوصيته لكن الظاهر ما فهم الشارح فان حمل
ان قوله تعالى من شر الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس
يدل على شرارة الوسوسة وكونها مانع هيئة الجن الا ان يقال ان الاضافة اشر
للوسواس بمعنى الموسوس باعتبار ارادته الوسوسة في الحال لا يحمل
هو الشر والمعصية ويحتمل ان يكون المراد من الوسوسة المستعاذ من هذه الآية
هو الوسوسة التي لم يعلم قبحها ولم يندم ولم يتعوذ منها فلكن هذا التعوذ كالمورد

للنبي صلى الله عليه وسلم ابعد ان الشيخ عبد الحق در شرح مشكوة در مقام الشرح آورده است
روايت كرده شده است از ابن عباس رضي الله عنهما گفته اند ظاهر حديث
آنست كه بنده بعزم معصيت ماخوذ نشود و بابن رفته اند بعض از علما و صواب
آنست كه بنده بعزم معصيت ماخوذ است و تفصيل مقام آنست كه آنچه در نفس
بلا اختيار افتد او را اختيار رو امثال ها جس ناميده اند عقوبت از ايمان مرفوع است از
جهت عدم اختيار و چون در دل افتاد و باقي ماند و در ساعت سينه جولان كرد
اثر انجو طرح اند اين قسم عقوبت از بن امت ابن فضل و رحمت مخصوص است
بايشان هم قياس سهو و نسيان كه آن نيز مرفوع است از بن امت و بعد از [illegible]
چون محبت و لذت آن پيدا آمد و خواهش حصول آن و وصول بدان جا رسيد
كنت و اشر اهم كويند و اين امت را بدين نيز مواخذه نيست تا بعمل نيارد
در نامه اعمال نمي نويسند بلكه اگر قصد كرد ديگر پس بازي بداشت نفس خود را حسنه
در برابر آن نويسند و انجا قسم ديگر هست كه نام آن عزم است و آن قرار دادن دل
بر معصيت و جد و جزم بر آن چنانكه از جانب وي هيچ مانع نيست بوا انكه [illegible]
اسباب آن مهيا نيست و اگر مهيا گردد ميكند البته بر اين قسم مواخذه هست
چه اين قسم از اعمال قلب است چنانكه عقايد و اخلاق ذميمه و بنده مواخذ است
بر اعمال قلب چنانكه بر اعمال خارج تعالى اما بايد دانست كه عزم معصيت
آن نيست معصيت كه بر آن وارد و مثلا عزم زنا معصيت است و بنده بر آن
مواخذ است ليكن زنا نيست و مواخذه بر آن مثل مواخذه زنا نه بلكه
در حد ذات خود معصيت است فرو دار شايد زنا انتهى كلام شيخ المذكور
انت تعلم ان قوله تعالى لا تواخذنا ان نسينا يشعر بمواخذة النسيان
حتى يظهر لك التوجيه ثم لا تنتقل [illegible] قد عرفت ان العزم و الارادة بمعنى واحد
بل يكاد القصد بمعنى واحد فالمستفاد من كلام ان الارادة من الامور
الاختيارية لا من الامور الغير الاختيارية كما فهم الشيخ و الاستناد الا

الاستناد الا ان يريد بذلك الشيخ المذكور من العزم غير الارادة و هو منا [illegible]
فات بينه و بينها فتامل في المقام فانه من مطارح العلماء الاعلام وافهم
بالمرام من الكلام بالاسرار التمام و الحق عندي ان الظاهر انه مردود في
نزاعهم بانه في اول الواجبات على المسلم او على المكلف و اورد عليهم على تقدير ان
يكون النزاع في البناء ان النزاع في البناء امر متعذر فرد عليهم ما رد عليهم
الا ان لي ان يقول ثم الخلف علماء الاصول في اول ما يجب على المكلف ليفيد
ان نزاعهم في اول ما يجب على المكلف قال الاستاد الاستاذ و كذا ان اريد
لا يخفى ان هذا الارادة الغير المملوكة اذ لكان الحصر المستفاد من قوله و هو المعرفة
هو الحصر الاضافي يعني بالنسبة الى النظر و جزءه الاول و التعدد الا انه الحصر
الحقيقي الاتم لجواز تعدد الواجب المقصود بالذات كما استنادا من احتمال حمل قوله المقصود
صفة للواجبات و البطلان الظاهر في الشق الثاني محفوظ قال الاستاد الاستاذ و اما اذا
كانت المقصود بالذات بلا نيا [illegible] ما ذكرنا الخطاب الباطل ان مراده [illegible]
ما ذكره سواء وكان العبارة بلا تاويل و مع تاويل و مخ الكلام اى معنى قوله
اول الواجبات على ما ذكره المقصود من الواجبات صح لا يحمل كلام المتوهم في
محل النزاع الشق الثاني في التصريح بلفظ الاول فيه كما استفاد من قوله اختلف
علماء الاصول في اول ما يجب على المكلف فلفظ الاول في شق الاول ان ابرز
بمعنى المذكور في محل النزاع و من البين ان المراد من قوله و ان اريد الاتم
انه اريد باول ما يجب على المكلف و لفظ الاول او لكان المراد منه سوا
المقصود فكيف يصح ان يقال ان اريد من المقصود من الواجبات الاتم
مقصودها و غير مقصودها فهو كما ترى و على التقدير التسليم فليكن المراد
من الاتم هو الاتم من هذا المعنى صح لا يتم ان يقال ان الحق فسره التقصد [illegible]
ان مراده ما ذكرنا للتوهم لطول الفصل لحقه التقصير في الشق الثاني [illegible]
فعرفتنا هو الاير او على المراد و لا مع وجود محل صحيح و ان كان بلا تاويل لا يحمل

على معنى لا يتم غايته ان التذكير يجوز باعتبار المضاف وهو جزء وان
لم يكن فرعيته رعاية المطابقة للمضاف باعتبار المضاف اليه لانه متمم
للمضاف فهو كالجزء منه مع انه يفهم من ظاهره انه رجح ما قال صاحب
التفصيل تحقيق الخلاف المذكور يقتضي ان يبين ان كلا من معرفة الله
تعالى والنظر في دليلها والجزء الاول من النظر والقصد واجب ولا خلاف
في اوليته القصد فمنشأ النزاع لا يحتمل القصد للخلاف فلا وجه لتخصيص عدم
احتمال الخلاف بالشق الثاني نعم لو توقف مال القصد ليس لواجب فضلا
عن ان يكون اول الواجبات لكونه عين الارادة وهي ليست باختيارية
فلا احتمال المنافقة في كون نفسه الباقية واجبة فيتعين ان يكون الا
الجزء الاول من النظر الاول الواجبات مع ان الكلام فيهما مع
قطع النظر عن تلك المنافقة لي لا يخفى فان قيل ذهب بعضهم الى ان
مقدمة الواجب المطلق ليس لواجب فلم يكن مقدمة المعرفة واجبة
فيصح ان يقال انها اول الواجبات ممنوع قال باولية وجوب شرع
قلل بعدم وجوب مقدمته هذا مع كونه محل تامل ينبغي ان يفصل
في تحصيل الخلاف المذكور ان كان الى القول في اول ما يجب حتى يبنى
في كون مقدمة الواجب المطلق واجبة فتامل بعد وهم لم يفصلوا خلاف
على الوجوه الاربع لان من قال بوجوب المقدمة فليقل القصد
ومن لم يقل به فليقل ان المعرفة لا يحتمل الخلاف فمن قال انه هو النظر
او جزءه الاول فتدبر هذا مبني على وجوب مقدمة الواجب المطلق
اي الخلاف المذكور مبني عليه ويستلزم وجوبها الخاتم ونسب
المستلزم دون غيره ولعل هذا اعتراض على صاحب التفصيل بانه قال وان اريد
الاثم فهو القصد وهو غير موجه لان القصد ليس مما يستلزم للفعل
المستلزم هو النظر بل اعتراض يتوجه على من قال يكون الواجبات هو الجزء

الجزء الاول من النظر فافهم ولقوله قلت لا فرق بين السبب المذكور ودفع
كلام السيد قدس سره وابطل لكلام صاحب التفصيل اعلم ان مقدمة الواجب
المطلق واجبة سواء كان واجبا شرعا او عقليا ووجوب المقدمة يكون على طريق
وجوب الواجب المطلق شرعا او عقلا وشكر المنعم لما كان واجبا عقلا عند
المعتزلة كان النظر الذي هو من مقدمته ايضا واجبا عقلا وقلنا لما
كان عبادة الواجب تعالى واجبة شرعا لانها ثابتة بالاجماع الذي هو
احد الادلة الشرعية كان النظر الذي هو مقدمتها ايضا واجبا شرعا قال
الشيخ ابن الحاجب في مختصر المنتهى ما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا شرطا
واجب والاكثر غير شرط كترك الاضداد في الواجب وفعل ضد في المحرم وغسل
جزء الرأس وقيل لا فيهما لنا لو لم يجب الشرط لم يكن شرطا قال الفضلاء
الملة والدين في شرح الاتفاق على ان الوجوب اذا كان مقيدا بتقدمه
لم يكن تلك المقدمة واجبة كان لقول ملكت النصاب فزكي فهذا
لا يكون ايجابا بتحصيل النصاب لما لكلام في واجب المطلق هل يكون بالايتم
ذلك الواجب الا به واجبا او لا وختار الجمهور ان ما لا يتم الواجب الا به ان
كان مقدورا للمكلف شيا ليتاتى الفعل بدونه عقلا او عادة يكون الشرع
جعل شرطا للفعل فهو واجب الا فلا وقال الاكثر وان وغير ما جعله
الشرع شرطا للفعل ايضا واجب كالمحرم فعله عقلا كترك الاضداد في
الواجب وفعل ضد في المحرم او اعادة لغسل جزء من الرأس بتحصيل غسل الوجه
كله وقيل لا وجوب في الشرط وغيره وبه يشهد لفظ في المنتهى يكون غيره
اذا قال من هذه المسئلة مقدور احترز به عن تحقيق ما لا يكون تحصيله
من الآلات وكانه تركه وذلك ما هو حسب قيد الوجوب لنا ان ما لو شرط
يجب فلانه لو لم يجب لم يكن شرطا اذ بدونه يصدق انه اتى بجميع ما امر
به فيجب ويحقق ان شرطه انتهى اعلم انه لا بد لها اولا من معرفة

الواجب المطلق والواجب المقيد فالواجب المطلق على ما اشار اليه رحمه الله ما لا يتوقف
وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك لا ما يجب في كل وقت وعلى كل حال ليرد
النقض بالصلوة والصلوة الحائض ولعدم شموله غير موقتات على ما هو الظاهر على ما اشار
اليه العلامة التفتازاني في شرح الشرح انما اعتبر الحيثية لجواز ان يكون واجبا مطلقا بالنسبة الى
المقدمة ومقيدا بالنسبة الى الاخرى كان الصلوة بل التكاليف باسرها موقوفة على
البلوغ والعقل فهي بالقياس اليهما مقيدة واما بالاضافة الى الطهارة فوجوبها مطلقا
وبالجملة الاطلاق والتقييد امران اضافيان ولا بد من اعتبار الحيثية في حدودها وان اشياء
الداخلة تحت المضاف على ما هو المختار المشهور وقد صرح به الشيخ في الشفاء في مباحث
الجنس ثم اعلم ان حاصل الكلام في تحرير المقام ان شيئا لا يتم وجود الواجب الا به لا يخلو من
ان يكون وجوبه مشروطا بذلك الشيء اولا فان كان الاول كما اذا قال الشارع ان ملكت
النصاب فزك فلا خلاف في ان تحصيله غير واجب وان الواجب هو الزكوة اذا وجد
الشرط وان كان الثاني وهو ان يكون وجوبه مطلقا اي غير مشروط بذلك الشيء
فلا يخلو اما ان يكون مشروط التحقق بذلك الشيء شرعا كما انه اوجب الصلوة وشرط
وجودها بالطهارة او لا فان كان الثاني فاما ان يكون شرط الوقوع بذلك الشيء عقلا
كترك الاضداد في الواجب الذي هو فعل غير كف او لا يمكن الاتيان به الا بترك جميع
اضداده وكفعل ضد واحد في الحرام اي في الواجب الذي هو كف او ترك الحرام لا يمكن
الا بالتلبس بضد من اضداده او يكون شرط الحصول به عادة كغسل جزء من الرأس
لتعذر غسل الوجه بدونه عادة والنزاع في الشرط الشرعي وغير الشرعي كالعقلي والعادي
فذهب طائفة الى ان شرط الوقوع لو كان شرعيا فوجوب الشرط يستلزم وجوبه وانه
لا يستلزم وجوب الشرط العقلي والعادي وطائفة اخرى الى ان وجوب الاستلزام
وجوب شيء من الشرائط الشرعية والعقلية والعادية واي الذي يتوقف عليه الواجب المطلق والكل متفق الى
تحصيله فاتفقوا على ان الامر بالواجب لا يستلزم الامر به فالامر بالصلوة لمن لم يجد الماء ولم يقدر
على استعماله لمرض او مانع آخر ولمن فقد عضوا من الاعضاء الوضوئية لا يستلزم الامر بالوضوء بل يستلزم به

بدله وهو التيمم فان القدر عليه العلم يستلزم اقتضاء شرعا ومنهما وانما الخلاف في المقدمة التي يمكن
تحصيلها ثم لا يخفى انه لا خلاف في ان ايجاب السبب ايجاب لتحصيل السبب المستلزم قال السيد الشريف قدس
سره في حواشيه على هذا الشرح الرشيد لمختصر ابن الحاجب الاجل ان الوجوب لا يتعلق بالمسببات
اصلا لعدم تعلق القدرة بها لامتناع عدم الاسباب فلا مستطاع وامتناع لو مستطاع فلكونها لازمة
لا يمكن تركها بوجه فلا اورد امر متعلق بظاهره المسبب فهي في الحقيقة متعلق بالسبب وهو الواجب
حقيقة وان كان وسيلة ظاهرا فلذلك يجمعوا على وجوب تحصيل السبب الواجب لانها وسيلة اليه
فلا يدل الاجماع على وجوب التوصيل مطلقا فان اللوازم العقلية عادية على ترك يمكن
لا ينافيه وذلك لهذا الدليل لان الفعل معها مقدور واذا تصورت هذا الكلام عرفت انه
ادراج الاسباب في عبارة المتن في حد الوسيلة فان قوله من شرط يتناولها بالاطلاق وذلك
علمت انه يدل الى قوله وقيل لا فيهما على الاختلاف في الاسباب مع انها متفق عليها
لانه كما ذكره لعل وجه عدم الورود ان دعوى الوجوب فيهما ايجاب كلي وقوله لا فيهما رفع
الايجاب الكلي ويكفي لصدقه سلب الوجوب عن الشرائط الشرعية وغيره مما يكون الفعل معه مقدورا
مثل اللوازم العقلية والعادية ولا ينافيه وجوب الاسباب التي يجب معها الفعل ثم اعلم
ان في قوله قدس سره امتناع عدم الاسباب فلا امتناعها اه بحثا لان الاول ان امتناع
في وقت عدم السبب ثم لجواز ان يتعلق به القدرة وجود السبب في وقت عدمه وشرط عدمه
سلم ولكن لا نسلم عدم تعلق القدرة لجواز ان يتعلق به القدرة حين عدمه لا بشرط
عدمه او يتعلق به من حيث هو لا بشرط السبب في عدمه وثانيا انه يلزم منه انتفاء تعلق القدرة
بالسبب ايضا اذ هو اما واجب او ممتنع لانه ان امتنع عدم سببه فهو ممتنع او مع وجوب سببه
فهو واجب وليس شيء منهما بمقدور بل يلزم ان لا يتقرر المقدور والواجب بالحقيقة بل يلزم
ان لا يتحقق مقدور والواجب بالحقيقة لا اجزاء هذا الكلام في السبب النفس
لا واجب له بسبب يستلزم فهو ما مع عدمه ومع وجوده ثم اعلم ان حاصل ما اورده العلامة
الدواني من انه لا فرق بين السبب المستلزم وغير المستلزم فكما ان السبب المستلزم

للوجوب المطلق وجب كذلك لسبب لغير المستلزم له فهو وجب اذ التكليف
بالموقوف عند عدم التكليف بالموقوف عليه مطلقا الامرح ولا ضمنا ولا
لزوما لم يتوجه عليه قدس سره لان ما ذكره العلامة ليس في مقابلة القول
الذي ذكره قدس سره بل كلامه في الحقيقة رد ما قال القائلون بان سبب
غير المستلزم وان كان شرطا عقليا او عاديا فهو واجب كالموجب المطلق
وقد عرفت ان ما قال الشيخ ابن الحاجب في جوابه في مختصر المنتهى من ان المراد
من الوجوب العقلي والعادي ان كان كونهما مما لا بد منه فهو مسلم لكن الكلام
في المقام في وجوب شرعي لمقدمة لا انها لا بد منه محل النزاع وان كان كون
كل منهما واجبا شرعا فممنوع لانه اول الكلام وعين النزاع الحق اللايق من جانب
العلامة المذكور ان كلامه انما كان على ما ذكره السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف
من ان ايجاب المسبب يستلزم ايجاب السبب المستلزم لان ايجابه يستلزم ايجاب السبب
مطلقا لا يخفى ما ذكره في حاشية شرح المختصر في الاصول من كون ايجاب المسبب هو
ايجاب تحصيل السبب المستلزم الا ان يقال ان ذلك العلامة فهم كلامه في شرح
المواقف كذلك كما يفهم هذا الكلام جوابه واما ما ذكره قدس سره في شرح المواقف
فيمكن حمله على ما ذكره قدس سره في حاشية المختصر حيث قال في وجوبها الاتيان
في السبب المستلزم ولم يقل وجوب السبب المستلزم لكن السبب المستلزم هو ابتداء السبب المستلزم
فيمكن ان يكون مراده وجوبه وجوبها الاتيان في السبب المستلزم ثم لو كان كلامه
محمولا على الاستلزام يرد ما ذكره العلامة عليه قدس سره ثم اعلم ان حاصل استدلال
شارح على ثبوت المدعى اعني اثبات مذهبه انه بدون فعل
الشرط عند عدم كونه واجبا يصدق انه اتى بجميع ما امر به اي فعل جميع ما امر به فيجب جميع ما
امر به بدون هذا الشرط ووجوبه ايضا ينافي كونه شرطا وهو باطل لكونه خلاف المفروض
ولقايل ان يقول ان معنى جعله شرطا جعله موقوفا عليه فحينئذ لا يتم الاتيان
بجميع ما امر به بدون ما جعله شرطا فيستلزم صحة الفعل المأمور

به المأمور به بدون هذا الشرط لان فعل المشروط لا يصح بدون فعل الشرط وان لم يكن مأمورا به
والمفروض انه جعله شرطا فتأمل وتفكر وتدبر **قال الامام الاعظم** بان يرجع
حاصله الى ما ذكره انه لا يبقى مسألة مراده في قوله قال الى الخ الشيء المستلزم
الخ ما هو موقوف عليه لكن الخ وبعده ان التكليف بالموقوف بدون التكليف
بالموقوف عليه لا صريحا ولا ضمنا ولا لزوما مما يحكم بداهة بل وجه محاليته لزوم ان لا يكون
ما جعله الشارع شرطا كما ذكره الشيخ ابن الحاجب لكن لا شك في الاستحالة في التكليف
بالموقوف مع التكليف بعدم الموقوف عليه وفي البين ان التكليف بالموقوف بدون التكليف
بالموقوف عليه لا صريحا ولا ضمنا ولا لزوما ليس بعين التكليف بالموقوف مع التكليف
بعدم الموقوف عليه ولا مستلزما له بل لا يبقى مسألة الشرط محل قول صاحب التفصيل في
محالية التكليف بالموقوف بدون التكليف بالموقوف عليه صريحا او ضمنا او لزوما
واما عنده فيكون المحال هو التكليف بدون التكليف لا صريحا ولا ضمنا ولا لزوما فحينئذ
هذا ينبغي ان يقول بعد عدم قبول قوله بل المحال هو التكليف بدون التكليف لا صريحا
ولا ضمنا ولا لزوما لا صريحا فقط الا ان يقال بل المحال هو التكليف بالمشروط وفي الحال
مع التكليف بعدم الشرط والحاصل **قال الشيخ** لانه يستلزم حقيقة لو كان هذا
دليل المحال المشترك يلزم ان يقول بمحاليته بوجه اخر كما ابداه ومراده ان التكليف
بالموقوف بدون التكليف بالموقوف عليه لا صريحا ولا ضمنا ولا لزوما مما يحكم بداهته
سواء كان التكليف مستلزما او لا لانه لا يصح للتعليل الذي ذكره صاحب التفصيل وهو
لو لا انه يستلزم الخ لان هذا الاستلزام غير مسلم عند الشيخ فاورده عليه ليس الا دفع
تعليله اللايق ان ما نقله من صاحب التفصيل في التكليف بالمشروط والحال بدون التكليف
بالشرط والجزء التكليف بالمحال يبطل مطلقا يجوز ان يكون مراده ما ذكره الشيخ مع دعوى
البداهة في بطلانه لانه يجوز ان يكون مراده في قوله او ما التكليف الى آخره بيان ان
كلامه مرتب بهذا الدليل وايضا كلامه لا يكون باعتبار نفي تعليله لان الشيخ يمكن ان لو فرض
انه لا يسلم ثم يرد ان مراده ما ذكره دواية وجه فانه لو كان كذلك لينتفي الا هذا ايضا في

الجعل المستفاد من قوله بل الحق انما هو تعليقه اه اي الحق بين التعليقين انما هو المتعلق اه
قال المحشي الحلبي في حصر الاستعداد في التعلق بالمقدور واو الحال مع التعليق للزوم الشرط
والجزاء كلاهما افاده حصر الفصل والتعريف او الجزء باللام والنظر انما على ما في بعض النسخ اي
لعل في نسخة ابو حيز فيها كلمة انما وكان حصر الفصل لحصر المسند في المسند اليه اي ذلك كما
في بين التعليقين لا غيره كما هو مذهب كما ان لو لم يعرف الجزء باللام مثل الحصر المسند اليه
في المسند لا مرجعا له كما تقول في بحث الالات فان لو لم يعرف الجزء في قوله والله الراي
مثل بابه موجد الحوادث كلها هو الله تعالى ولا التسابق بشرح منها الى غيره انتهى يرفع
المنافاة قال الاستاذ الاستاد ويحتمل التقدير ان يكون النسخ لانه لا يستلزم تكون دليل
النفي فيه ان سلب التلازم الخاص لا يستلزم الحق مطلقا فلم يثبت سلب الكلي الذي مطلق
قوله حاصل كلامه اه اي حاصل كلام الشارح على ما فهمنا ان قوله لانه يستلزم اه دليل الحق
الذي هو منفي في قوله فغير حق ثم لا يخفى ان هذا القول لو كان دليل قوله بل الحق يكون
ان الحق ترتيبها بل يلزم ان يكون الملازم مسلما العدم اللازم لانه مشروط العدم فيستلزم
التلازم النفي للنقيضين فتامل قال الشارح اي بالنظر الصحيح انت تعلم ان المراد في
النظر في قوله النظر في معرفة الله تعالى واجب شرعا هو النظر الصحيح لهذا المتكلم الا ان بذلك
المقام والنفي التعبير بهما يوهم ان النظر السابق اعم منه والمراد بضمير به النظر الصحيح
بطريق الاستخدام ثم اعلم ان المكلف به اذا كان النظر الصحيح فتحصيل المعرفة التي
لا ان المقصد في تحقيقه تحصيلها فلا حاجة الى قوله وبه يحصل المعرفة افادته الا
ان يقال الغرض هو المبالغة ترد في انكار افادته ايا ما فلهذا صرح به ولم يكتف بالالزام
من كلام السابق اليها المعرفة بهما الخ من معرفة الله تعالى في التصريح بهما باعتبار ان ذا
النوع كان التعريف [illegible] الخاص على الاعم بل لو ان مذهب الاشاعرة
هو الايجاب [illegible] لكن بحصل المعرفة [illegible] تلك الكلية في السابق [illegible]
فيحصل منه جواب [illegible] بالنظر الصحيح [illegible] معرفة
الله تعالى فافهمه قال الشارح اما بطريق جري العادة في الله تعالى كما هو مذهب الاشاعرة

الاشاعرة يعني ان حصول المعرفة عقيب النظر لكون بطريق جري العادة الله تعالى وليس
حصولها متوقفا عليه لاستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء عندهم لكن هذا يخالف
ظاهر قول المص وبه يحصل المعرفة او الظاهر كلام العلماء اهتماما بهم بحيث والظاهر ان يكون
كلامه في بيان مذهبهم والشارح ذكر في الاستدلال على مذهبهم بان عبادة الله
تعالى واجبة اجماعا ولا يتصور العبادة بدون معرفة المعبود فمعرفته مقدمة
الواجب المطلق فيكون واجب ولا توقف على النظر فيكون النظر الفرد واجبا
فعلم منه انهم قايلون بتوقف معرفة الله تعالى على النظر بل قولهم بتوقف عبادة الله تعالى
على معرفة الله تعالى الجويني في مذهبوا في استناد جميع الممكنات الى الله تعالى
ابتداء ولو كان مرادهم منه سلب التاثير عن غيره تعالى لا سلب التوقف مطلقا
يندفع التنافي لكنه خلاف لا مذهبهم وظاهر التوقف مطلقا كما يظهر
من كلام الشارح في بيان مذهبهم فتدبر قال الشارح واما بالتوليد اه انت تعلم ان
كلام المص وان كان يحتمل الكل واحدا من المذاهب الثلثة لكن معقوده بيان
مذهب الاشاعرة وترديده توهم انه متردد في مراده فينبغي ان يحمل كلامه
عليه ثم بنقل باقي المذاهب في حيز الترديد فلو كان في تقديم مذهب الاشاعرة
ايماء الى ما له ترجيح احتمال كون مراد المص مذهب الاشاعرة قال الاستاد
الاستاد يريد به دفع ما اه الاولى ان يقول لنشيريه لا الايراد على المعتزلة ويريد
بقوله للتكلم اراد واه دفعه لانه اذ قال قوله في النظر فعل اختياري
لنظاه كما في بعض النسخ ثم لا يخفى ان الفعل عند المتكلمين وعند اهل النحو
والعربية اعم من الفعل والانفعال المعروفين عند الحكماء ويجوز ان يكون
مراد المعتزلة من الفعل في تعريف التوليد هو المعنى الاعم فعلى تقدير ان يكون المراد
من العلم هو الانفعال يصح اطلاق الفعل عليه بل بتجويز كون الفعل اعم
منهما عند المعتزلة فقط يكفي في دفع الايراد فافهم قال الشارح لو لكن
العلم في مقولة الكيف عند المحققين ومن مقولة الانفعال او الاضافة

عند غيرهم والمشهور والمستفاد من كلام حجاب الملة والدين في حاشية التهذيب ان هذه
المذاهب في طوايف الحكماء المثبتين للوجود الذهني لا في المتكلمين المنكرين
له اذ المعتزلة منهم فينبغي ان يعلم ان علمنا بالاشياء عندهم من اي مقولة
فلو كان من مقولة معينة من غير مقولة الفعل او من مقولة الفعل ايضا كمذهب الشيخ
الى ما يعتقد انهم كيف يقولون بكون العلم فعلا مطلقا والحال انه عنده مطلق
او من الجملة ثم اعلم ان كون مصنفه الله اعلاه اجابة شرحا عند غير المعتزلة يعني قول
غيرهم بكونها فعلا ايضا لانها مكلف بها وكل ما هو مكلف به فهو فعل فيكون فعل
والحال ان العالمين في مقولة الفعل عند جميع اهل المذاهب فيه فالايراد ايضا وارد
مشترك بينهم وبين غيرهم فلا وجه لتخصيصهم به نعم يكون الجواب مشتركا ايضا والتعليل
بان الايراد عليهم في التعبير عنهما بلفظ الفعل سهل لا يليق ان يلتفت
اليه فعلى اي حال لا يخلو كلامه عن كدورة وايضا الجواب بان الشيء الذي هو
في غير مقولة الفعل لكنه لازم لسبب الذي يستلزمه مكلف به لان المكلف يقدر
فعله بان يفعل حتى يحصل وتركه حتى ينعدم مشترك ثم اعلم انه يمكن الجواب عن
الايراد الذي دفعه بقوله لعلهم اه بان جميع مواد التوليد افعال سوى الموقعة
الحاصلة بواسطة النظر فكان جميعها فعلا فاطلقوا لفظ الفعل باعتبار
ان الاكثر فعل او بان يراد من الفعل المكلف به لكون اكثره فعلا ثم اعلم
ان المحشي العلامة مولانا خيالي قال في حواشيه على شرح العقايد النسفية
في بحث الحمد وان من العقل الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام في
العمل بالوجوب واخواته ونقل عنه هكذا يعني ان الكلام الافعالي
مقابل للاعتقادات فلو كان المراد ههنا المعنى الاخير وهو خطاب الله
المتعلق بافعال المكلفين لم يكن علم الكلام متعلقا بالاحكام الشرعية بحسب
الظاهر لو تكلفنا وحملنا الفعل في الاحق دفع الانحصار انتهى ويحتمل ان
يكون الفعل في كلام المعترضين هذا المعنى الاعم فالمنع فتامل قال الاستاذ ادام ونقل انه

الشايع هو الجمهور انتهى قال في السلم المقصد هذا النقل رد قول الشارح ان العلم
في مقولة الكيف عند المحققين بان الشيخ من المحققين ولم يقل به وانت راض به
فكيف خالفت المحققين بان العلم بطل مقولة من تلك المقولة كما تفيد رضيت
وان لم يصرح في الايراد على المعتزلة لان العلم مطلق فلا يصح توليف التوليد
ايضا وتوجيهه ان المراد من المحققين غير الشيخ انتهى ما تعلق الغرض بنقله وايضا
تصوير الرد على الشارح بانك رضيت بما قال الشيخ ولكنهم في خلاف قولك بان العلم
في مقولة الكيف عند المحققين انك رضيت بما قالوا فتبين كلاميك تنافي
قد عرفت ان الغرض من نقل ما ذكره في حاشيته هو التنبيه على قوله يجوز ان يكون مرجع
العلم كيفا على سبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية دفع
الايراد على من قال يكون العلم كيفا ايضا فقوله بكون العلم والمعلوم متحدين
بالذات لكونه به يرفع المقصد من نقل كلامه في حواشيه هو اثبت ايضا وبهذا ايضا
يرفع ما ذكرنا في قولنا وايضا تصويره في لا حاجة في دفع الرد الاول الى
قوله وتوجيهه ان المراد لعل مراده انه مندفع بالتوجيهين لا يخفى ان قوله
بان الشيخ من المحققين ولم يقل به اشارة الى ايراد مبني على الارادة من المحققين
جميعهم بان الشيخ منهم وهو لم يقل به فكيف يصح قوله بان جميعهم قالوا بان العلم
مطلق في مقولة الكيف وقوله وتوجيهه او يكون توجيه هذا الايراد وقوله وانت
راض به الى اخره قول الشيخ به مع قوله فكيف خالفت به المحققين اشارة الى
ايراد اخر بانك رضيت بما قال الشيخ وخالفت المحققين فكيف يجوز انك
خالفتهم في هذا الايراد لم يكن كون الشيخ من المحققين وعدم منظورا اليه
لنوا ما لم يتفطن بهذا الايراد المستفاد من كلامه لكنه من العجايب ان تفطن
لكون لم يتفطن بجوابه وسلم وروده لكن يمكن التوجيه عنه بان الراجح قول ذلك
المحقق هو الشيخ على قول ساير المحققين نعم لو لم يكن الشيخ من المحققين بقي الايراد وكون قوله وتوجيهه
ان المراد من المحققين غير الشيخ اشارة الى هذا التوجيه ايضا بعيد جدا كما لا يخفى ثم لا يخفى

ان المذكور في اصل حاشيته انه اذا كان ذاتيا لما اورد في حاشية الحاشية بعد اصل الحاشية نعم
لو كان الايراد الذي في حاشية الحاشية في اصل الحاشية والجواب الذي في اصل الحاشية في حاشية الحاشية
لكان له وجه فتأمل حتى يحصل لك في جميع اعمال الشيء جواب [illegible] على شرح التجريد اورد
على الشيخ اولا وعلى غيره ثانيا بانه قال ان العلم والمعلوم متحدان بالذات ومتغايران
بالاعتبار وعلى هذا قال بان العلم الكلي مقولة من تلك المقولة ولا اشكال في كون
الشيء الواحد جوهرا وعرضا بحسب ما فسر الجوهر والعرض انما الاشكال في كونه جوهرا
واحد المقولات التسع للعرض وبعد القول باتحاد العلم والمعلوم بالذات كما ذهب
اليه قال بان العلم من مقولة الكيف كيف يقول ان العلم من مقولة الكيف بل ينبغي
ان يقول بما ذهب اليه الشيخ من ان العلم الكلي مقولة من تلك المقولة فاصلاح كلامه
ليس الا بتجويز عده العلم كيفا على سبيل المسامحة كما قررنا في الاصل انتهى كلامه
يمكن ان يقال ان في كلامه في حواشيه على شرح التجريد لا يعلم انه رضي بان العلم
الكلي مقولة من تلك المقولة بل يعلم انه قال كما قال ما يجي ذاته العلم والمعلوم
بالذات ينبغي ان يقول بما قال الشيخ من ان العلم الكلي مقولة من تلك المقولة بل
يعلم انه قال لما قال ما يجي ذاته العلم والمعلوم بالذات ينبغي ان يقول بما قال الشيخ من ان
العلم الكلي مقولة من تلك المقولة لا ان يقول انه من مقولة الكيف مطلقا ثم بعد
قال ثم قال بعد القول بالاتحاد فاصلاح كلامه ليس الا بتجويز عده العلم كيفا
على سبيل المسامحة كما قررنا في اصل الحاشية لا انه لم يقل بما قال الشيخ من ان الكلي
مقولة من تلك المقولة فيجوز ان يكون رأيه ان الحاصل في الذهن هو الشبح فيكون
العلم والمعلوم متغايران بالذات فيكون العلم عنده مطلقا من مقولة الكيف من غير
المسامحة كما يكون العلم من مقولة الكيف مطلقا عند من لم يقل بالشبح من غير المسامحة لعله
لهذا قال لان العلم من مقولة الكيف عند المحققين وكذا قال في شرح التهذيب
في بحث العلم في وجه العدول عن التعريف المشهور للعلم بحصول صورة الشيء في العقل
الى الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل لان العلم من مقولة الكيف على الاصح ولا وجه

ولا وجه للعدول عن ظاهر كلامه في كل منهما كما لا يخفى ان كلا منهما صادر عنه في جهته اعتقاده
ورضاه سيما عند السكوت عن كون العلم الكلي مقولة من تلك المقولة نعم لو وجد منه
كلام يدل صريحا على اعتقاده ورضاه بكون العلم والمعلوم متحدين بالذات ومتغايرين
بالاعتبار يكون للعدول عن ظاهرهما وجه ثم اعلم ان بناء الاشكال الذي على الشيخ
بانه يلزم من كلامه اجتماع المتباينين اي مقولة الجوهر واحد المقولات التسع للعرض
في الشيء الواحد وهو الصورة العقلية للجوهر على قوله باتحادهما بالذات وعلى تفسيره
الجوهر والعرض على الوجه المذكور فلو كان موافقا له في ان العلم والمعلوم متحدان بالذات
وان العلم الكلي مقولة من تلك المقولة يجب ان لا يوافق له في تفسيرهما على الوجه
المذكور والا لزم عليه ما لزم على الشيخ فينبغي ان يغير تفسيرهما كلا او بعضا على الوجه
لا يؤدي الى لزوم اجتماع المتباينين فعدم توقف تغيير تفسيرهما على الوجه الاول لا
يؤدي اليه تشنيعا بانه لم يقل ما قال الشيخ في العلم كما لا يخفى على الذكي ثم اعلم ان
ما ذكرته في مبحث العقد السلبية في قوله فان قلت لما فرض [illegible] ان مرضيه الشيخ ذكره
الشيخ وما ذكره هناك اسناد الاستاذ ان بناؤه على ما ذهب اليه المحققون لا على ما ذهب
اليه الشيخ مستبعد جدا كما لا يخفى على من له ادنى [illegible] فنقول احسن التقرير
ان مراده من المحققين في قوله لان العلم من مقولة الكيف عند المحققين هو
المحققون في القول بكون العلم من مقولة الكيف لا ان يكون معناه المحققون
في مسئلة اخرى كما لا يخفى على من له [illegible] وسلك طريق [illegible] انه لو كان مراده
هو هذا يلزم ان يقول ان القائلين بكون العلم من مقولة الانفعال او الاضافة
ليسوا المحققين في مسئلة اصلا وهو ظاهر البطلان فاذا كان مراده المحققون
في القول بكونه كيفا كيف يجيء الشيخ ويقول ان العلم الكلي مقولة في تلك المقولة
ثم لا يخفى ان عبارته في حواشيه ما نقلناه [illegible] فنقل ما نقله الاستاذ
في حواشي حواشيه هو ما نقلناه مع زيادة منه في شرح كلامه كما لا يخفى على المحقق
بسبحانه انت خبير بان الظاهر مما نقلناه عنه انه رجح على الشيخ القول باتحاد الجوهر

والعرض على الشيء الواحد وتفسيرا اياهما الكون ح حكم ان يناقش بانهم قسموا الموجود الخارجي الى الواجب والممكن اولا ثم الموجود منه في الموجود الذهني الا انه انحصر في الواجب والممكن لان الممتنع ايضا يكون موجودا في الذهن ثم قسموا الممكن الى الجوهر والعرض ثم قسموا العرض الى المقولات التسع فاخذ الموجود في تعريف العرض هو اخذ مقسم الواجب والممكن مع ان المتبادر من الموجود عند الاطلاق هو الموجود الخارجي فيكفي في الصدق توقف العرض على الصورة العقلية للجوهر فلا يلزم انه اذا كان احد المقولات التسع للعرض حتى يلزم كونها جوهرا او احدهما لا يقال فعلى هذا لم يقولوا في تعريف الجوهر الموجود لا في الموضوع لصدقه على الواجب بخلاف تعريفهم فانه يخرج بقيد الموجود لانه يعترض زيادة الوجود وهو في الواجب عينه عند الحكماء ثم اعلم ان ما يذكر انه في قوله لذلك ان المحققين كالمحقق الطوسي على ان العدد امر اعتباري يدل على ان الكم بل العرض مطلقا مقسم في الموجود الخارجي فعلى هذا كيف يقول ان الوجود في تعريف العرض اعم منه وقد عرفت انا حملنا الوجود فيه على الخارجي لعدم المفهوم الاول ولسبب تبادره عنه الا ان يقال ان الشيخ صرح بكون العلم بالجوهر عرضا على وجه يعلم اعترافه بصدق توقف العرض عليه لتوجيه كلامه كما نقل كلام الشيخ المحقق الشيرازي في حواشي على شرح التجريد حيث قال وقد اورد الشيخ في الكتاب الشفاء الشبهة في ان العلم بالجوهر كيف يكون عرضا فان الجوهر لذاته جوهر لان لعينة محفوظة سواء كانت بالنسبة الى ادراك العقل او بالنسبة الى الوجود الخارجي واجاب بان الجوهر لعينه اذا وجد في الاعيان لا يحتاج الى الموضوع ولا ينافي ذلك الاحتياج الى الموضوع في الوجود الذهني لتوجه الاحتياج في الذهن الى الموضوع لصدق عليه انه لا يحتاج الى الموضوع في الوجود الخارجي فلا منافاة بين كون الشيء جوهرا لذاته وكونه عرضا يحتاج في وجوده في الذهن نعم لا يجوز ان يكون الشيء جوهرا وعرضا بالنظر الى وجود واحد هذا كلامه وهو صريح في ان العلم بالجوهر عرض موجود في الذهن بوجود ذهني لا خارجي

لا خارجي انتهى كلامه لا يبعد ان يكون مراد الشيخ ان المفهوم كون المقولات العشر متباينة لا يستلزم منعها الا يصدق شيء الا اخر على الشيء الواحد باعتبار الوجود الخارجي فقط او الوجود الذهني فقط واما صدق شيء منهما عليه باعتبار الوجود الخارجي وصدق الاخر باعتبار الوجود الذهني فلا محذور فيه تحصيل كلام الشيخ في الجواب على ما وجدنا في كلام بعض الفضلاء في تحرير جوابه ان كون الوجود جوهرا او عرضا بالنظر الى الوجودين جائز فصورة الحيوان كان جوهرا بالنظر الى الوجود الخارجي وعرضا بالنظر الى الوجود الذهني وهذا المبني على قيد اذا وجد في تعريف الجوهر وتركه في تعريف العرض على ما هو المشهور حتى لا يرد ما اورده انه وهو مبني على تحمل التباين بينهما على عدم صدقهما على موجود واحد وان كان باعتبار الوجودين الى الذهني والخارجي ثم التوجيه بان مفهوم العرض كما يكون عرضا عاما للمقولات التسع للعرض كما يستفاد من كلام السيد في حاشية على مختصر ابن الحاجب في الاصل وقد زاد والنقود وجد ان يكون عرضا عاما للمقولة الجوهر ايضا ولو رد بالمنع انحصار العرض في المقولات التسع انحصار الاجناس المتباينة المندرجة تحتها ونهذا الايناني وجود شخص له غير مندرج في تحت احد المقولات التسع للعرض وهو فرد الجوهر ايضا مثل صدق تعريفه على الوحدة والنقطة فانهما غير داخلتين تحت احدها الا ان عبارة الشيخ لانه صرح الاستحالة باعتبار الوجود الخارجي بالنسبة الى احدهما والوجود الذهني بالقياس الى الاخرى حال في السحر ويقوله لا اشكال في كون الشيء جوهرا او عرضا اي لا اشكال بحسب التفرقة اللذين فسرهما الشيخ بهما وحاصله بسبب تضاد التفرقة منافاة التصادق بينهما بسبب عدم منافي التصادق بين نفس التفرقة والا فعدم المنافاة بحسب التفرقة لا يستلزم عدم المنافاة مطلقا كيف والمنافاة التي بين المقولات تكفي في المنافاة في تصادق الجوهر والعرض لان صدق مفهوم العرض على الشيء يستلزم ان يكون ذلك الشيء من الاحد المقولات المندرجة تحته انتهى وقد عرفت في نقلنا اصل عبارته صريحا انه صرح وعرفت ايضا ان الشيخ قد اجاب عن الاشكال

في كون الشيء الواحد جوهراً وعرضاً على ما يستفاد من كلام المحقق الشيرازي على الشيخ بانه لا
منافاة بينهما التصادق تقريرها عليه بحسب الوجودين اي الوجود الذهني والوجود الخارجي والمنافاة
انما يكون بالنسبة الى وجود واحد من الابراد والنظر انما ذكره انما هو سبيل للاشكال في كون
الشيء الواحد جوهراً وعرضاً بحسب ما فسر الجوهر والعرض هو ما اجاب الشيخ عن الاشكال
المذكور وهو ما لم يتفطن بما ذكرنا فان هذا التوجيه يعود الى التوجيه الذي ذكرناه
في دفع الاشكال في كون الشيء الواحد جوهراً او احد المقولات التسع للعرض اورد عليه
ما اورد عليه حيث قال ان الاشكال في كونه جوهراً او احد المقولات للعرض لان يكون
مراده سلب اقتضاء الغير من منافاة التصادق بينهما اه والا فينبغي ان يتعرض بعد
سلب ذلك الاقتضاء بابطال اقتضاء كون الشيء الواحد جوهراً او احد المقولات
التسع للعرض منافاة لتصادق الجوهر والعرض عليه لكنه لم يتعرض به بل تعرض
لمنافاة تصادق الجوهر واحد المقولات التسع للعرض بل حصر الاشكال
بكلمة انما في المنافاة المذكورة لانه حصر مقتضى الاشكال في كون الشيء الواحد
جوهراً واحدها لان مراده من الاشكال المحصور هو منافاة تصادق الجوهر واحدها
لا منافاة تصادق الجوهر والعرض فتدبر وتوافق بما ذكره الشيخ ما قال صاحب
حكمة العين فالجوهر هو الماهية التي اذا وجدت في الاعيان كانت لا في الموضوع
ويدخل فيه الصورة العقلية للجوهر لانها وان كانت في الحال في الموضوع
لكنه يصدق عليها رسم الجوهر وهو انه موضوع لا فيها في جوهر مثلها لان الكون
في الموضوع الخارجي الكون في الموضوع على تقدير الوجود في الخارج وثبوت الاعم للشيء
لا يوجب ثبوت الاخص له واما العرض فهو الموجود في الموضوع فعلى هذا جاز
ان يكون الشيء الواحد جوهراً وعرضاً ضرورة ان الصور العقلية للجواهر الطبيعية
كذلك قال شارحه اما كونها جواهر فلصدق رسم الجوهر عليها واما كونها
عرضاً فلكونها في الموضوع وهو القوة العاقلة ثم قال صاحب حكمة العين
ثم لو فسرنا العرض بانه الذي اذا وجد في الاعيان كان في الموضوع كانت تلك الصور

الصور جواهر فقط لا اعراضاً قال شارحه لاستحالة ان يكون الشيء الواحد جوهراً وعرضاً
في الخارج لكان لا في موضوع وفي موضوع ضرورة فاذن ظهر ان النزاع في جواز كون
الشيء الواحد جوهراً وعرضاً معاً وعدم جوازه لفظي راجع الى تفسيرهما وان الصور
العقلية للجواهر الخارجية مطلقاً انتهى فاذا عرفت الجواب عن ايراد اشكال العلامة
الدواني على الشيخ من لزوم اجتماع المتباينين وصدقهما على الشيء الواحد اي صدق
الجوهر وصدق احدى المقولات التسع على الصورة العقلية الجوهرية بانه لا محذور
فيه باعتبار الوجود الذهني والخارجي فيجوز ان يكون مراد الشيخ من كونها احدى المقولات
التسع للعرض الزام على صدق تعريف العرض عليها كونها من مقولة الكيف بل كون
صورة حاصلة من كل مقولة تكون من مقولة الكيف عنده وهذا التجويز في كلام باق
ما لم يوجد في كلامه ما يدل صراحة على خلافه وبعد التزام الشيخ كون الصورة
العقلية للجوهر من احدى المقولات التسع للعرض فيمكن حمل ما ذكره الشيخ من ان العلم بكل
مقولة من تلك المقولة على اتحاد العلم مع المعلوم بالذات يعني ان الصورة العلمية المتعلقة
بالجوهر المعلوم مثلاً من ماهية ذلك الجوهر وحقيقته وان كانت تلك الماهية مادام
حاصلة في العقل عرضاً من كيفاً فعلى هذا لم يثبت ان العلامة مراد الشيخ من هذا القول
لم لا يجوز ان المحذور عند الشيخ صدق الجوهر واحدى المقولات التسع للعرض
على الشيء الواحد باعتبار الوجود الواحد لا باعتبار الوجودين فاذا عرفت هذا
فاعرف ان من قال ان العلم من مقولة الكيف مطلقاً للعلم قوله باتحاد العلم مع المعلوم
بالذات يجوز ان يقول لصدق تعريف العرض بانه موجود في الموضوع كما فسره الشيخ به
والمصداق ههنا هو الكيف لصدق تعريف الكيف وهو عرض لا يقبل القسمة لذاته
ولا يقتضي النسبة لذاته بل بواسطة المعلوم والعلم وذلك فعلى هذا الايراد على ما ذكره
العلامة من انه يتفرع عليه ان يقول بما قال الشيخ من ان العلم بكل مقولة من
تلك المقولة فلا احتياج في توجيهه الى القول بانه تسامح في اطلاق الكيف
تفصيلاً ان يكون التوجيه منحصراً فيه كما افاده الانحصار فيه ان في القول بالتسامح يلزم

الجمع بين الحقيقة والمجاز اما على ان المراد الاطلاق على صورة حاصلة جاء هذا الكيف الخارجي واما
الحقيقة فلان الصورة الحاصلة كالكيف الخارجي لنوكيف حقيقة ثم اعلم ان شارح
التجريد واصحاب الشيخ اتفقوا على ان العلم اى الصورة الحاصلة في العقل موجود حين قيامه
بالنفس مغاير للمعلوم بالذات كما يستفاد مما نقل من السيد الاستاد في حاشيته
الاية في بحث العلم ثم اراد العلامة الدواني في كلامه وقوله بعد القول باتحاد العلم
والمعلوم بالذات كما ذهب اليه في قال بان العلم من مقولة الكيف للبعض في قال به الاول
في قال به والاول لازم كذب كلامه لانهم يقولون به وهم يذهبون الى الاتحاد كما ان ليس
كل في قال بالاتحاد قال بكونه كيفا مطلقا الا انه بعضهم قال به كالشيخ نعم المراد من كونه
مذهب الاصح كما قال في شرح التهذيب ومذهب المحققين كما قال في هذا الشرح هو مذهب
شارح التجريد واصحاب الشيخ ثم عنده لا يكون القول بان الحق هو كون العلم
والمعلوم متحدين بالذات كما نقول به حقا لانه لا يخفى ان المنكرين للوجود الذهني
استدلوا على نفيه بان الاشياء لو كانت حاصلة في الذهن لزم اتصاف الذهن بها على
عدم اتصاف الذهن بها كالحرارة والبرودة مثلا فاجاب شارح التجريد بان الاتصاف
انما يلزم لو كان الحصول فيه مسلما به للقيام وليس كذلك فان بين الحصول والقيام
فرق انتهى فعلى هذا قائل باستلزام الحصول للاول ويقول في تلك الحاشية وحاصل جواب
الشارح التجريد كما قرره الشيخ في حواشيه على شرح التجريد على سياق مذهب المتكلمين ان
العلم عرض وكيف من الكيفيات النفسانية مخالف للمعلوم بالذات كما يقول به واصحاب
الشيخ في المثال الا انه يخالف اصحاب الشيخ في ان اصحاب الشيخ لا يقولون بقيام
المعلوم بالذهن ولا بحصوله فيه حقيقة وهذا المجيب يقول بحصول المعلوم
في الذهن بدون القيام فالمعلوم حاصل في الذهن غير قائم به والعلم قائم به
وصفة له مخالف بالذات للمعلوم فهو الحق في ان الاشياء حاصلة بانفسها
في الاذهان والايراد الاشكال من لزوم اتصاف الذهن بها لان الاشياء
ليست قائمة بالذهن حتى يلزم الاتصاف بها وعلى قول في ان العلم والمعلوم متحدان

متحدان بالذات ولا يوافق اصحاب الشيخ في ان العلم والمعلوم متغايران بالذات وفي التزام ان
المعلوم حاصل في الذهن حقيقة لكنه ليس بقائم وفي العلم الحصولي مذهب اخر سوى
ما سبق نقله عن الشيخ الرئيس في الشفاء من ان الاشياء حاصلة بانفسها والعلم الظل مقول ثم
على المقولة والعلم والمعلوم واحدان بالذات ينسب الى بعض المدققين من الاذكياء
وهو ان الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها والعلم والمعلوم واحدان بالذات اما ان العلم
كيف من اى مقولة كان المعلوم ونقل ان هذه عبارته والذهن كيف ثم ان الحاصل
في الذهن منه عرض وكيف لكنه لو وجد في الخارج يكون من مقولة اخرى فيوافق به اصحاب
الشيخ في ان الصورة الذهنية كيف وخالفهم في ان هذا الكيف القائم بالذهن غير موجود
في الخارج الان لو وجد في الخارج لكان جوهرا في الجوهر او مقولة اخرى في مقولات الاعراض
واصحاب الشيخ يقولون انه موجود في الخارج الان وكيف ليس بحيث لو وجد في الخارج
كان من مقولة اخرى غير مع مذهبه في انقلاب الماهية في الذهن والخارج ثم المذاهب في الصورة
الحاصلة اى العلم اربعة ثلثة منها انها كيف ثم اثنان منها انها تخالف ذا الصورة
في الماهية لانها موجودة خارجية قائمة في الذهن لكن واحد منهما يقول بان المعلوم
حاصل في الذهن حقيقة بنفسه منفك عن القيام كما ذهب اليه بعض المتاخرين واخر
على عدم حصوله فيه وواحد من الثلثة انه يوافق ذا الصورة لكنه انقلب والواحد
من الاربعة ان الصورة من مقولة ذي الصورة اى مقولة كانت انتهى قوله يكون
من مقولة اخرى مقيدا بانه لو لم يكن في الخارج كيف ثم لا يخفى انه اعلى من هذا التفصيل
ان اصحاب الشيخ لم يقولوا بحصول المعلوم في الذهن لعلمهم ينكرون الوجود الذهني
لان العلم عندهم موجود خارجي قائم بالذهن والمعلوم لم يحصل فيه ان شارح
التجريد قال بحصوله فيه لا بقيامه به لكن العلم عنده ليس ذلك الحاصل بل ما هو
قائم به اصحاب الشيخ فعلى ذلك الحاصل عنده من مقولة المعلوم لا يكون عنده
موجودا ذهنيا ظليا ثبت عنده الوجود الذهني لكن يحكم ان ايضا قد يثبت
بان ما وجد جعل الامر الموجود الى زوال القائم بالذهن المغاير بالذات

للمعلوم حاكيا عن المعلوم ومبدأ للانكشاف وعدم جعل ذلك الامر اي الحاصل الذي هو ظل
ومتحد معه بالذات حاكيا عنه وعلمه مع ان الارتباط به اشد واقوى فعليه ان يورد دليلا
على صحته وفساده وان بعض الاذكياء من الشيخ واتباعه ذهبوا الى ان ما
حصوله في الذهن بنفسه وقيامه به ملكة يوجد فيه بوجود ظلي انما عين والى كون
الحاصل علما لكن ذهب بعض الاذكياء اي امير صدر الدين محمد الشيرازي الى انه يمتنع
الى ان ذلك الحاصل مادام موجودا في الذهن كيف واذا وجد في الخارج
كان من مقولة اخرى لو لم يكن هو من مقولة الكيف فيكون قايلا بالوجود الذهني
ولا شك ان شارح التجريد وبعض الاذكياء يكونان من المتكلمين لكنهما يقولان
بالوجود الذهني فما يفهم من كلام استاذ الاستاذ في حواشيه على شرح التهذيب
في بحث العلم ان القائل بالوجود الذهني من المتكلمين ليس الا الامام الرازي
محل تأمل ثم الظاهر ان العلم من هذا التفصيل ان شارح التجريد لم يخالف اصحاب الشيخ
في العلم وكيفيته وانما خالفهم في مسئلة اخرى وهي ان المعلوم هل هو حاصل في الذهن
بنفسه فيكون قيامه به اولا فعلى هذا الكيف يحمل متول كل منهما في كونه كيفا
هذا ... ثم اعلم ان المذاهب في كونه كيفا لو كان منحصرة في هذه الثلثة
كما قال فيكون القايل باتحاد العلم والمعلوم بالذات منهم هو بعض الاذكياء
فقط فلو كان هذا الانحصار حقا فيلزم ان يكون مراد العلامة الدواني من
القايل باتحادهما الذي قال بان العلم كيف هو ذلك البعض اذ من القايل
بالكيف لم يقل غيره باتحادهما بالذات وقد عرفت انه قال في اصلاح كلامه
بعد الايراد عليه بان هذا القول بالاتحاد كيف يقول بكونه كيفا بل ينبغي
ان يقول بما قال الشيخ من ان العلم لكل مقولة من تلك المقولة ان اصلاح
كلامه ليس الا بتجويز عده العلم كيفا على سبيل المسامحة كما قررنا في
الاصل وانت تعلم ان ما نقل عبارته عنه لم يقبل تلك المسامحة لا للقائل
بان الحاصل في الذهن مادام حاصلا فيه كيف فيكون من مقولة اخرى او من

او من الكيف في الخارج لو وجد فيه انه قايل بانقلاب الماهية في الذهن والخارج
وليس هذا ما قال الشيخ مع ان الاستاد الاستاد تفطن بذلك الاصلاح وعلم
عدم رضائه به ولو كان مراد العلامة الدواني ممن ذهب الى انه من مقولة الكيف
بعد القول باتحادهما بالذات هو غير ذلك البعض فحصر الاستاد الاستاد المذاهب
في كونه كيفا في الثلثة غير مستقيم الا ان يقال ان العبارة المنقولة عنه لم تصل
اليه او تصل اليه لكنه لم يقبل صحة هذا النقل عنه فبنى هذا النقل وما قال في
الاصلاح تنافي لو كان مراد العلامة ممن قال باصلاح كلامه هو ذلك البعض
لعل ... من الحكماء ذهبوا الى ان العلم من مقولة الكيف مطلقا بعد قولهم
باتحاد العلم والمعلوم بالذات وقال بعض الاذكياء من جانبهم في دفع الايراد
عليهم بان ما يقال كان الشيء جوهرا او من مقولة غير الكيف في الخارج وكونه كيفا
في الذهن ان الذهن كيف نيست و هر چيز حاصل شود در ذهن كيف
ميشود هر چند كه نباشد در خارج كيف ولعل غرض الشارح اصلاح كلامهم ولو
اطلع كلام بعض الاذكياء فلا يلتفت اليه لكمال استبعاده عنده اذ الامتناع
عنده لكون الشيء مستبعدا اذ الامتناع مسلم عند العقل بكونه كيفا في الذهن
من غير التغير والانقلاب غاية ما لزم الشيء وما ذكره بعض الاذكياء
يعني ما ذكره الشارح في حاشيته التجريد من قوله فان نظير ذلك ان يقول زيد في
الدار ولكن ليس بزيد حقيقة ولا يخفى فساده انتهى يخفى عدم التغير
والانقلاب نعم يستفاد من تجويزه الذي بان الحصول في العقل والقيام
به ويجوز حصول الممكنات بانفسها في العقل من غير قيامها به كما اراده بعض
المتأخرين وقال به شارح التجريد ايضا ومن تجويزه كون الممكنات حاصلة
بانفسها في ذاته تعالى من غير قيامها به ... في دفع الايراد على مذهب
المتكلمين بان الممكنات الموجودة في علمه تعالى اما قائمة بنفسها او بذاته تعالى
على الاول يلزم قدم الممكنات وعلى الثاني يلزم تكثر الصفات الحقيقية بل كونه تعالى فيه مشابه

كما يذكر في بحث العلم انه يجوز من جانب المتكلمين ان يدفع الايراد عليهم المذكور بكون ذوات الممكنات حاصلة في ذاته تعالى من غير قيامها به ومن غير كون تلك الذوات الحاصلة في ذاته تعالى علوما للاشياء لكن هذا هو ما ذكره شارح التجريد وغيره في حصول الممكنات بانفسها في الاذهان من غير قيامها بها لكن في غير قول شارح التجريد يكون ذلك الحصول علما للعقل واما مذهب العلامة الدواني في علم الواجب بالممكنات هو كونه بسيطا اجماليا فمن هذا لم يلزم ولم يلتزم تجويزه علم الاذهان بالاشياء بحصول ذواتها في ذهنه فضلا عن ان يكون مذهبه لكن يمكن ان يقال ان المتكلمين لو قالوا بحصول ذوات الممكنات في ذاته تعالى بالوجود الظلي لا بالوجود العيني فيمن قولهم بعدم حصول الممكنات في الاذهان السافلة احتاج الى الفرق ولو قالوا به كنفوا الوجود الذهني وهذا مبني على ان تحمل الفرق بين المنكرين له والمؤمنين به يكون الوجود في الاذهان السافلة اذ مراد النافين من الذهن هو المدرك يلزم قولهم بالوجود الذهني لحصول الممكنات في ذاته تعالى حصولا ظليا وسياتي في بحث العلم تلك المسائل بالخطابات للعالم في غير ذكرنا ههنا ثم اعلم ان السيد الشريف قال في حاشية حكمة العين في دفع ما نقل معتقدا بقوله لا يقال لو حصلت الحرارة والبرودة للطليات لزم اجتماع الضدين وان يكون الذهن حارا او باردا مثلا وما لبطلان الطلاق في هذا المقام ان القوم صرحوا بان الموجود في الذهن هو صور الاشياء ومثلها فان ارادوا بالصور ليس الماهيات الموجودة بالوجود الظلي كما مر فالتحقيق الفرق بين الوجودين بترتب الاثار وظهور الاحكام وعدمها وان ارادوا بها غير ذلك فالجواب ظاهر لكن الاشبه بكلامهم هو الاول وقد يوجد في كلام المحققين وبعضهم لظاهر العبارة فاختار الشيخ ومنهم من كلامه قدس سره ان اصل كلام القوم دائر بين الاحتمالين ومرادهم واحد منهما لكن المشهور انهم يختلفون في ان الاشياء حاصلة بذواتها او باشباحها كما يظهر ذلك الاختلاف كما نقلنا سابقا ويحتمل ان يكون مراده قدس سره ان القوم لما وجدوا في ظاهر كلام الاختلاف المذكور بانه اختلاف في كلامهم الاختلاف او اعتقد بعضهم الشيخ وبعضهم العينية من غير نقراه في كلامهم

نقراه في كلامهم ثم اعلم انه قدس سره قال في حاشيته الاولى في جواشيه على حكمة العين لمصنفه في ان الحصول للاشياء وجود اخر غير الوجود العيني فالمنسوب منهما شيء واحد انتهى ما تعلق الغرض بنقله والظاهر منه انه قال بالاجمال اعتقاده لا لبيان كلام القوم لكن المستفاد من حاشيته الاولى ان كلامهم دائر بين الاحتمالين لكن دعوى عدم الخفاء خفاؤه سيما ذهب بعض العقلاء الى كون الحاصل في الذهن هو الشبح لا النفس الماهية ثم اعلم ان المولوي ميرزا جان الشيرازي قال في حاشيته حكمة العين ثم لا يخفى ان تحمل كلام المعو وانه على مذهب المحققين لكن اه يعني ان العلم والمعلوم متحدان بالذات لكنه ثم الاختلاف وتحمل كلامهم على الاختلاف فانهم فتامل في كلامه التامل وتدبر واحسن التدبر فان المقام من معارك العلماء قال الاستاذ الاكمل وقد سمعت من الاستاد لتعل الوضع من هذا النقل انه في اطلاق الحكم على الانتقال في المعقول الضات نحوا المحقق الشيرازي ذكره في حواشيه على شرح المطالع ومواسمه ما ذكره العلامة الدواني من ان ينسب اليه ثم قوله كل الاثار المفروضة في زمان الحكم غير متشابهة نعل بناء على انا لا نفرض متشابهة على كون الزمان قابلا للانقسامات الغير المتشابهة كالاجسام قال الشيخ ولا يصح على هذا اعلم ان استقامة الكلام عند وجودهما معا ان وجدت كلمة على وعدم كلمة مع او بالعكس وعدم استقامة الكلام عند نفيهما معا ان وجدت كلمة الواو في قوله كونه قادرا وبدونها ينعكس الامر يعني بثبوت كلمة مع في النسخة على التقدير عدم الواو في قوله كونه قادرا او ثبوت الواو على التقدير عدم كلمة مع في العبارة مع وجود كلمة على على تقدير يصح وبدونها لا يصح واما الجمع بينهما في العبارة فليس بصحيح كما لا يخفى الا اذا لم يكن كلمة على في النسخة في قوله ولا يصح هذا المذهب كما وجدت في بعض النسخ كذلك واما وجود كلمة على مع وجود احدهما فقط فلا يصح واما وجودهما بدون كل شيء منهما فلا يصح فتدبر قال الاستاد الاستاد ولان هذا القائل كما قال بتجليه الاول للاشياء فلا يصح في الجواب ترك الفعل الثاني عند الاداة الفعل الاول

بهذا على التقدير ان يكون الفعل الاول عند موجبه مسلم وفيه فيما غير مسلم اذ الفعل الاول
لا يجب ان يكون عند موجبه على انه يمكن ان يقال ان ارادة الفعل الاول لما لم يكن منشأ
لعدم القدرة في تركه فكيف يصير منشأ لعدم القدرة في تركه معلوله ولو بني على
صحة الفعل والترك على انه لو اراد الفعل فعل ولو لم يرد ترك وان كان الفعل
ضروريا عند الارادة فح لا فرق بين الفعل العادي والفعل الضروري لا يخفى ان الجواب
عن الاول بان تقرير الكلام في الافعال اللازمة لا الافعال الاخر مع توقف اللازم
على الملزوم والنظر ملزوم موقوف عليه لا مطلق الا يخفى ان المستفاد من كلام
السيد الاستاد ان دفع المنافي انما هو بتعميم صحة الفعل والترك بعد تعميم الاستاد
لكن تعميم الاستاد لكون التعميم الاول يصح بدون التعميم الاول والحاصل ان
القول بعلية النظر للنتيجة في هذا المذهب ينافي المسئلة الاولى والقول بعدم كلا
له لزوما عقليا ووجوبا عقليا في هذا المذهب ينافي المسئلة الثانية وتعميم
الاستاد بعد حذف قيد الاستناد يدفع المنافاة الاولى وتعميم صحة الفعل
والترك ان لم يحفظ بعد التعميم الاول يدفع المنافاة الثانية والظاهر
ذكره السيد الشريف قدس سره في قوله اذا حذف اه وفي قوله وجوز اه ما تعميم
الاستاد الاستاد لكون كلامنا على السند انفع فتدبر واحسن التدبر قم قوله
بدون التاثير اي تاثير الفعل الاول وان تحققت العلية حيره قوله بل الامام
اه داخل في حاصل جواب اشار بقوله كلام الامام اه عن ايراد صاحب المواقف
على الامام بعد وجود قيد الابتداء فح يكون حاصل جوابه ان ما اختاره الامام
هو مذهب الفلاسفة لا مذهب رابع فلا يتم صاحب المواقف حقيقة الحال
ومراده في هذا الايراد على الامام ان ما نقل صاحب المواقف عنه يدل على ان
المختار عنده هو المذهب الرابع والحال ان قوله في المباحث المشرقية الحق
عندي اه في تحقيق مذهب الفلاسفة يدل على ان المختار عنده هو مذهب
الفلاسفة بلا شوب العنية جواب الامام كما يفيد بقوله قلت هذا ما ذكرناه للبد

بعد تسليم ان المراد الامام هو توقف المعرفة على النظر فقوله قلت تحصيل كلام
الامام اه جواب عن ايراد صاحب المواقف على الامام بان مذهبه فيما فيه ملك
ني المسئلتين المذكورتين بعد تسليم ارادة الامام التوقف لكن انت خبير
بان قوله قلت تحصيل كلام الامام اه صريح في اللزوم الحالي عن التوقف
الكلي الا ان يقال ان الشارح اجاب اولا بقوله قلت تحصيل اه عن ايراد صاحب
المواقف على الامام نظرا الى اختياره هذا المذهب بانه يناقض اي تبين المسئلتين بان
مراده هو اللزوم الحالي عن التوقف مطلقا ثم لما بينه بينهما في التناقض اشار الى الجواب الاخر عن
ايراده عليه بان مذهبه هو مذهب الفلاسفة لا المذهب الرابع ومراده عن الاستناد الى
الله تعالى ابتداء وسلب التاثير عن الوسائط لا سلب التوقف مطلقا وهي مناديه بقوله
ثم لو كان حاصل هذا الجواب الى الاخر اه ويحتمل ان يكون قوله بل الامام اه ترقيا في سناد
الاستاد في الجواب عن الايراد صاحب المواقف على الامام او بالنسبة الى الجواب عن
حد فسائل بانك اجبت عن ايراد صاحب المواقف على الامام باللزوم الحالي عن التوقف فقوله
بل احيبنا عنه بان مراده من الاستناد الابتدائي هو سلب التاثير عن الوسائط لا سلب
التوقف مطلق فلا منافاة ثم لا يخفى ان حاصل المنافاة بين هذا المذهب والمسئلة
الثانية ان النظر اذا كان موقوفا عليه لكونه مستقلا في المطلوب فهو في هذا المذهب
فلا يكون كل الممكنات مقدورة له تعالى اذ عند الاداء النظر وفعله لا يقدر على تركهما
فلا يكون الكل مقدورة وفي هذا التنافي لا مدخل لما ذكر في مسئلة الاولى من
قيد الابتداء حتى يرتفع عند حذفه بناء التوهم المنافاة على كونه تعالى قادرا على
الكل اثرا وحاصل الرفع هو تعميم كونه تعالى قادرا على الكل سواء كانت قدرته
بطور الاستبداد وابتداء او بالجبر وما يوجب الممكن حتى يفعله وتركه حتى تركه ان
كان هذا الرفع مسلما لعدم قيد الابتداء والفرق بين التوقف والاستلزام الحالي عن التوقف
يعني الاستناد الاستناد خلط احدهما بالاخر فقال ما قال والظاهر كلام السيد قدس سره
في حذف قيد الابتداء رفع المنافاة بين هذا المذهب والمسئلة الاولى فقط لا رفعهما

بهذا بين المسئلة الثانية لعدم [illegible] لو كان ما ذكره الاستاذ في البيان مراده قدس سره [illegible]

في الواقع فنقول عليه ما قلت اذ لو فرض عدم [illegible] الامام الرازي باستناد كل الممكنات

الى الله تعالى ابتداء يتحقق التنافي بين هذا المذهب وبين المسئلة الثانية [illegible] وتقرير

قال الشارح فلا يكون بعضها متولدا عن البعض [illegible] مدخلية لبعض الآثار

في البعض تامل لجواز ان يكون المدخلية بطريق الشرطية [illegible] التوليد كما يقول به

الفلاسفة والتوليد هو التوقف الخاص [illegible] هو التوقف مع وحدة التأثير [illegible] لا يخفى

ان غرض السيد الشريف قدس سره لو كان عدم المنافاة بين هذا المذهب [illegible] بين المسئلتين

لو حذف قيد الابتداء واظهار [illegible] المنافاة كما هو الظاهر فلا يخفى [illegible] حقيقته

ولو كان [illegible] المنافاة لكن [illegible] بين مذهب المعتزلة فلا يكون مذهبا

اخر فلا [illegible] الضرورة ثم لو قال ان قوله [illegible] ان جميع الممكنات [illegible] هذا القيد

لا يثبت عدم التوليد وانت جعلته دليلا له [illegible] قوله وجوز ان يكون لبعض

اثاره مدخلا في البعض الاخر [illegible] مذهب الاشعري [illegible] قيد الابتداء لا ان المدخلية

عبارة عن التوقف وقوله فيكون بعضها متولدا عن البعض بطريق التجوز [illegible] يجوز

كون بعضها متولدا عن البعض [illegible] مذهب الفلاسفة وبقوله [illegible]

بقدرته [illegible] مذهب المعتزلة لان عندهم يكون البعض بقدرة العبد فالفرق

بين هذا التوليد وذلك التوليد باعتبار الفاعل ومغايرته كما سيذكر [illegible] ما ذكره

انه جعل مذهب المعتزلة مقابلا لمذهب الاشاعرة ومذهب الفلاسفة يكون

الفرق باعتبار اصل التوليد مع قطع النظر عن كون الفاعل [illegible] العبد او [illegible]

الواقع وذلك اذ [illegible] وذلك يحصل الفرق بين مذهب المعتزلة وبين المذهبين

الاخرين **قال الشارح** كما تقول المعتزلة اه لان المعتزلة يقولون بالتوليد في

افعالهم بان بعضها صادر عنهم بتوسط البعض الا انهم [illegible]

لبعض اثاره [illegible] مدخلا في البعض الاخر يكون ذلك بطريق التوليد [illegible]

فالتشبيه باعتبار اصل التوليد لا [illegible] الفاعل مغايرا [illegible] شرح المواقف ان المعتزلة

ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا قالوا بالتوليد وهو ان

ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان الاول منهما

اوجب لفاعلها الثانية سواء قصد بها او لم يقصد بها والمعتمد في ابطاله [illegible]

ما بينا من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء **قال الشارح** قلت لحصول كلام

الامام اه لكنه [illegible] الفرق بين ما اختاره الامام ومذهب الفلاسفة لانه قال باللزوم

العقلي الخالي عن التوقف وهم يقولون باللزوم العقلي مع التوقف لكن هذا [illegible]

ما سبق [illegible] قلت هذا ما ذكرناه تحقيق [illegible] ان النتيجة ليست

امرا يكون الحالة كافيا في فيضان الوجود عن الواجب فيتوقف على [illegible]

لما سبق [illegible] قلت هذا هو ما ذكره ايراد على صاحب المواقف الا ان [illegible] حاصل

قوله قلت هذا هو اه ان الفرق بين ما نسب صاحب المواقف الى الامام وبين

القول الفرق الاخر هو ما ذكره بقوله قلت لحصول اه لكن هذا ليس ما اختاره الامام

بل ما اختاره هو ما ذكره الفلاسفة كما يدل عليه قوله والحق عندي اه [illegible] بكونه

قوله قلت لحصول كلام الامام اه جوابا اخر بعد [illegible] كون ما ذكره الامام مغايرا

للاقوال الثلثة وبناء الجواب بقوله قلت هذا هو اه على كون مذهبه عين مذهب

الفلاسفة وانه لم يخف [illegible] فصاحب المواقف لم يفهم [illegible] حاصل هذا

الجواب ايراد على صاحب المواقف بان هذا ليس مذهبا [illegible] بل هو مذهب

الفلاسفة وايضا القول بالكسب والابتداء [illegible] انه [illegible]

هو التاثير بالواسطة لا التوقف المطلق [illegible] صاحب المواقف

عن الامام ان المنافي هو مطلق التوقف كما قال في نفي التوليد لان في التوليد

يكون الفعل الواسطة موقوفا عليه مطلقا لا مؤثرا وايضا يلزم القول بقدم

العالم كالفلاسفة والحال انه يقول بحدوثه كسائر المتكلمين الا [illegible] ان قوله

بحدوثه غير معلوم ولا يبعد ان يكون حاصل قوله قلت هذا هو اه ان ما ذكره [illegible]

ليكون معنى قوله والحق عندي ان الحق عندي تحقيق مذهب الفلاسفة [illegible] بكونه

العوض في تعلق ما قال الامام بقوله ما ذكره في تحقيق مذهب الفلاسفة لا الايراد على صاحب
المواقف تعلق بهذا الاحتمال مطالعة اسناد الاسناد كي يستفاد عنه تحقيق الفلاسفة
الى سند المصدرة بقوله مبني على مذهبهم لكن قوله في اخر اى سند السابق بل الامام
يقول اه لو كان هذا فلم يتعرض في جواب الشارح هناك لتلك الاستفادة الا ان يكون
كل منهما اشارة اليه احتمالي في كلام الامام قوله ولا يلزم من ذلك توقف اه اي من
امتناع توقف حصول العلم على النظر في كتاب عن مذهب الفلاسفة ومن سائر مذاهب
المعتزلة وانت خبير بان قوله وجوبا عقليا المبتنى على التلازم فلا وجه لقوله غير متولد
لان ظاهره انه لم يحرز فيه مدخل للفعل الاول فمع ان الوجوب العقلي في
حيز التوقف بقوله غير متولد في مذهب المعتزلة ينبغي مذهب الفلاسفة والا
فما الى شيء يحوج في بيان الاستناد الابتدائي الا ان يقال انه نفاه بالدليل
المذكور فاكتفى به عنه ثم لا يخفى انه بقوله قلت تحصيل كلام الامام اه يرفع منافي
كلامه بقيل في المسئلتين ودفع منافاته للمسئلة الاولى فلا وللمسئلة الثانية يستفاد
من قوله لان تعلق الارادة بايجاد البياض يستلزم تعلقها باعدام السواد فيكون
تعلق القدرة بها ابتداءا في غير وسائط احديها الى الاخر بل لو قوله انه على هذا
التقدير يكون الفعل حاصلا بقدرة الله تعالى ويكون الفعل الاختيارى ممتنع
تخلفه عنه عقلا والفعل ايضا حاصل بقدرة الله تعالى يفيد دفع منافاته للمسئلة
الثانية وذلك القول سره وجهه بل المقصود من ذلك دفع الايراد على
الاشعرى وكونه ولما له لازم قال الشارح واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة
انه لا مؤثر في الحقيقة الا الله تعالى قال المحقق الخيالي في حواشيه على شرح
العقائد النسفية في بيان المذاهب في خلق افعال العباد والمؤثر في فعل
العبد هو قدرة العبد فقط بلا ايجاب واضطرار وهو مذهب المعتزلة او
بالايجاب وبامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة انتهى فلو كان ما ذكره
الشارح حقا لم يكن مبنيا على مذهبهم لكنه قال في مبحث اثبات العلم ولا يلزم

ولا يلزم على وجود المحسوس الباطنة بعينه على ان الواحد لا يكون مصدرا الا لاثر من فلا
يمكن توجيه هذا النقل بما ذكره من ان تحقيق مذهب الفلاسفة ان العقل لا يجري على تكذيب هذا
النقل نعم نسبه لتقريره الى الشيخ حيث قال قد صرح به الشيخ في الشفاء لكنهم لا يقولون
بالتوقف على الوسائط انتهى وهو مخصص يعتمد عليه قال المحقق الشيرازي في
حواشيه على حكمة العين قد ذكر الشيخ الرئيس في بعض تصانيفه ان مذهب المحققين
من الحكماء ان لا مؤثر في الوجود الا الله وان ما اشتهر بينهم من وسائط العقول
وغيرها فانما هي على كونها الات وشرائط لا انها معيدة مفيدة للوجود
بل المفيض للوجود والمعطي له ليس الا الواجب انتهى انت تعلم ان نسبة
هذا القول الى المحققين منهم يفيد ان غير المحققين منهم قالوا ايضا عليه العقول
وغيرها ايضا ويمكن ان يكون ما اشتهر بينهم مقول غير المحققين منهم والتصريح في
قول بعضهم في قوله وان ما اشتهر بينهم يحتمل ان يكون راجعا الى الحكماء مطلقا
لا الى المحققين فتدبر قال الشارح قال الامام يحتمل ان يكون الغرض في
نقله انه اعتراض على الفلاسفة نظرا الى ما هو ظاهر مذهبهم في كون الوسائط
فواعل واعتقاده بان مذهبهم هو هذا ابان الحق عندي وما هو مذهبي هو
هذا لا ما ذهب اليه الفلاسفة الا ما نسب الى نفسه فهو تحقيق مذهب الفلاسفة
كما بينا تحقيق مذهبهم فلو لم يطلع لتحقيق مذهبهم ثم اعتراض عليهم من تحقيق
لو كان مراده ذلك وتخصصه في نقل قوله هو هذا او ما يحمل كلامه عليه حيث يلزم
على الامام القول بقدم العالم والحال ان الشارح نقل في مبحث الحشر ان الامام
قال بان القول بقدم العالم لا يجامع القول بالحشر الجسماني وكذب ما نسب
اليه في قوله وتحصيل كلام الامام اه من ان تحصيل كلامه هو اللزوم الخالي
عن التوقف الا ان يقال ان العقول باستناد جميع الممكنات ابتداء وسلب
التأثير من الوسائط مع القول بالتوقف عليها ينافي القول بلزوم
الموقوف للنظر في غير التوقف ثم يلزم المنافاة بين قوله ما هو تحقيق مذهب

الفلاسفة وبين قوله بجريان برهان التطبيق في الامور المتعاقبة كما نقل عنه استاذ
الاستاذ في الوجه الى مس بحر استدلال الفلاسفة على قدم العالم فتدبر واحسن
التدبر **قال الشارح** من غير شرط اذ مع شرط قديم او شروط لا قدم لها ثم قوله تتقدم
اي بالزمان بل بالذات وبالزمان فيلزم التسلسل في الامور المتعاقبة وهو غير
مستحيل عند الفلاسفة **ثم قوله** مترتبة للعلة او موثرة للمعلول كما يستفاد الاول
في كلام صاحب حكمة العين والثاني من كلام السيد الشريف في حواشيه على شرحها
لعل الظاهر هو الاول ثم قوله ولا تاثير للوسائط الا في دخل في الاعداد
والظاهر بل ولا الايجاد وللوسائط دخل لها اعداد وان لم يكن ثبوت تاثيرها
في الاعداد ومنافيا لسلب تاثيرها في الايجاد لانه الايجاد **قال الاستاذ الاستاذ**
اشار الى ان هذا ليس تحقيقا عند الامام اه فيه ان غرض الشارح يجوز ان يكون
ما ذكره الامام في التحقيق مذهب الفلاسفة فيكون مذهبه مذهبهم ففيه اشارة
الى الجواب عن كلام صاحب المواقف على الامام لبعد تسليم كون المراد في الوجوب
العقلي هو التوقف الذي هو عنده جواب اولا بان مذهبه هو مذهبهم فلا يكون
مذهبا اخر لكن لا نسلم انه يكون القول بانه مبني على مذهبهم لتقويت ان قوله
هو قول الفلاسفة ثم يرد على الامام ايضا المنافاة بين المسلكين المذكورين
عنده وبين ما هو مذهبه عن مذهبهم لو ثبت ذلك التقرير فلو حمل كلامه ههنا
على انه حمل كلام الامام على انه تحقيق عنده لكن يكون موافقا لمذهب
الفلاسفة لم يلزم نفي كلامه ههنا بظاهر ما يذكره في بحث الجبر الحسي في
ما ذكر في التمهيد فتامل حتى تطلع على ما نطلع والله اعلم باسرار العباد ودون علمه
شيئا يكون بجد وبطف **قال الشارح** لان كثرة الخلاف لا يدل اه لا يخفى انهم
ان استدلوا بمجرد كثرة الخلاف في الالهيات فيرد عليهم الشارح واما اذا استدلوا
على عدم افادة النظر العقلي في الالهيات لعدم افادته العلم في الهوية وعلى عدم افادته
في الهوية بكثرة الخلاف مع عدم عاصم الادلة الخ والحق من الى الغير

بر الى النفس في الهوية كما هو الظاهر بل الحكم عليه فيه علم باسباب الكلام ووالقوا البيان
فلا ورود له وما ذكره استاذ الاستاذ من قوله بعد تسليم سهولة الادراك اه يكون
نظرا الى جعلها دليلا على عدم افادة العلم في الالهيات لكن الفرق سهل فيما ارنا
كلامهم يكون محط الفائدة هو القول بعدم تمامية الادلة واليه اشار بقوله ثم لو
يتصور شئ منها سالما عن المعارضة والمناقضة وهذا التوجيه يظهر على المتفطن ايضا لكن
يتوهم من كلام استاذ الاستاذ في هذا المقام ان غرضه انهم انما استدلوا بانهم
استدلوا بكثرة الخلاف في الالهيات وذكر النفس بنظر لكن قوله تمسكهم بان
اقرب الاشياء الى الانسان هويته اه يابى عنه كل الاباء والبعض قول الشارح ولئن
سلم استلزامه فلا يلزم من عدم ادراكه ان لا يكون الا بعد مدركا يابى عنه فالظاهر انهم
والحق انهم استدلوا ايضا بما نقل على الحق ما قلنا لكنه غفل عن محط الفائدة مع تكلف
الشارح بان استدلالهم ليس ما نقل او التعليط بانه لم يفهم استدلالهم على ما هو حقه بل
امر قريب منه يدل على خلاف ما ذكره الشارح غير موجه والظاهر ان كثرة الخلاف في
الاستدلال المذكور بالنسبة الى الالهيات غير مذكورة لا صريحا ولا ضمنا بل كثرة
الخلاف في الهوية فانها مذكورة فيه حيث قالوا انا نعلم بها او وصفناه بل مجملة
ان ما ذكره استاذ الاستاذ محال الا ما سبق اليه الذهن بسهولة ثم اعلم ان اللائق على
الشارح ان يقول سلمنا ان كثرة الخلاف مع ورود المعارضات والمناقضات
في تلك الادلة دليل على عدم افادة العلم لكن لم لا يجوز ان يكون تلك الادلة
باسرها غير صحيحة وانما النزاع في افادة النظر الصحيح العلم ونحن نمنعها لجواز ان لا يكون
نظر صحيح فتامل **قال استاذ الاستاذ** اقول بناء الشارح على ان المدعى ويمكن
ان يقال ان المهندسين لم يدعوا اصلا حكما مطلقا ولم يستدلوا عليه بكثرة
الخلاف بل ادعوا عدم افادة النظر العقلي في الالهيات ثم استدلوا عليه بعدم
افادة النظر العلم بالهوية وعليه بكثرة الخلاف ثم ذلك يستلزم السلب الكلي في
لكونه مصداقه وحكم لا على انهم ارادوا السلب الكلي لانهم قائلون بافادة العلم

في الهندسيات بل بافادته العلم بعدم افادته العلم بالهوية لانهم استدلوا بكثرة الخلاف
عليه فان قيل الترديد في ان مرادهم السلب الكلي او السلب الجزئي ما الباعث الا العلم بالهوية
بان لا يكون شيء من النظر مفيدا للعلم بها او البعض بل يكون في انه متعين في ان مرادهم هو
السلب الكلي بدون منع عدم الافادة في الالهيات فيجوز مرادهم هو السلب الجزئي كما اشار
اليه بقوله او ما اذا كان الخ اه قلت يجوز لانه لا يفيد عدم افادة النظر في الالهيات لان المطلوب
عدم افادته مطلقا في الالهيات ومرادهم عدم افادة بعض النظر فهذا البعيد عن البعيد
لكن ان لو كان انتفاء هذه اي الخبر على ضعف كثرة الخلاف دليلا على عدم افادة النظر
العلم في الالهيات من غير توسط عدم العلم بالهوية والسلب الكلي اذ السلب الجزئي
في يكون بالقياس الى الالهيات بان لا يكون شيء من النظر مفيدا للعلم بالالهيات
او بعضه وان كان في تحاشيه عما قلت لكن يسقط ما قلنا مع اي كاشف الاية المصورة
بقوله ليدل على عدم الحصول وما كتب عليه في التحرير لكن يا بالي عما ذكرنا قوله
وتفصيل المقام اه فتفكر فانه يجوز ان يكون ذلك التفصيل في بيان الخلاف
بين الفريقين في الالهيات فتدبر قوله ويمكن ان يقال اه قال في التحرير بل
يكون تغير الدليل اذا كان غرض المهندسين هو الاستدلال في عدم العلم
بالاقرب على عدم العلم بالابعد كما هو الظاهر ان مراد الاستدلال وان كان
ظاهر ما ذكره في الجواب ليس كذلك لان كثرة الخلاف التي تنتهي ما يتعلق في حصا
بنقله يعني ظاهره انهم استدلوا على عدم افادة النظر العلم في الالهيات بكثرة
الخلاف فيها لكثرة الخلاف في الهوية التي ليس يفيد عدم افادة العلم
بها لانه منع كون كثرة الخلاف دليلا انت خبير بان منشأ لا يكون
ظاهرا في كونها دليلا في نفس انهم جعلوها دليلا على عدم افادة النظر
العلم في الالهيات وان منع قطع النظر عن نفي الاستدلال اي استدلال
المهندسين حتى يلزم ان استدلالهم ما ذا انهم ما لم يوطئ منع سهو الادراك
القريب وعدم حصول العلم بالابعد وما ذكر فيما ان ذكر علم موقوفة

موقوفة النقص غير ظاهر او تمهيد او بيانا لجريان الدليل في موقوفة الوجب بالطريق
الاولى اه لم يكن ظاهرا حتى ذكر بل الظاهر منه ان استدلالهم مبني على ان كثرة الخلاف
في الهوية تفيد عدم حصول العلم بها بتوسط النظر وعلى ان الاقرب اسهل
الادراك وعلى ان الابعد لم يحصل في الطريق الاولى الخ مع كل منهما ومع
عدم حصول العلم بالابعد لا مع حصول العلم به بالطريق الاولى فما ذكره في
التلويح يدل على ما ذكرنا فاذا كان دليل عدم افادته العلم في الالهيات ان
الابعد في الاذهان عدم افادته العلم في الاقرب الذي هو الهوية يكون مرادهم
هو السلب الكلي فاشار الى الدليلين بين كل الالهيات بل ترقى لو كان الدليل
هو كثرة الخلاف حتى فخر السادة الاسناد ليفيد ان مدعاهم هو السلب الكلي لكثرة
الخلاف في كل واحد من الالهيات ما اهل النظر والبصائر ان النظر لا يفيد الا الخلاف
حتى يسهل الحكم ان ما ذكره السيد الاستاذ على ما ذهب اليه الشريف بجملته اولى
والله تعالى هو المستعان في الامور في الدنيا ويوم النشور قوله في الاصل كما ان
النظر لا اه يمكن ان ليس كون كل ناظر راى انه اختلف كثير من العقلاء اه
تجوز الحرف مثل الخطأ في فكر بعضهم وتجويز بعض النظر الا ينفع في دفعه
الذي هو السلب الكلي الاول لا يقول المراد رفع الايجاب الكلي الذي
ادعاه الا ان يحمل على ان تجويز بعض النظر الا ليفيد غير مسلم فلو سلم كان
المسلم عدم اليقين التام ومراتب اليقين متفاوتة كما يدل على السؤال وقوله
سؤال ابراهيم عليه السلام في احياء الموتى لان اصل اليقين قد حصل له
ولم يحصل له اليقين العالي الذي هو مرتبة الاطمئنان كما صرح به العلامة
التفتازاني في التلويح فتامل قوله واما اذا كان سلب احد جاه
لا خفاء في ان هذا الكلام يدل على كون كل من هذين الاحتمالين يكون
الايجاب رفع احدى الكليتين المتحقق في ضمن السلب الكلي مع رفع الاخرى
المتحقق في ضمن السلب الجزئي مع الايجاب الجزئي والاحتمال الاول يكون

ذلك احتمالا واقعيا ايضا لكن هذا يستلزم جواز اجتماع الايجاب الكلي مع السلب
الكلي بان لا يفيد شيء من النظر لبعض الناس ويفيد كل منه للبعض الاخر الا
ان يقال الاجتماع على الوجه المذكور غير مضر لانه لا ينقض الاجتماع المتناقضين
لكون التعرض بالسلب الكلي مع السكوت عن الايجاب الكلي توهم تحقق بعيد
تعارض ولا اعتبار فيه الاحتمال الاول وهو كون المراد من السلب هو السلب
الكلي في كل من المقدمتين واما صحة الاحتمال الرابع وهو كون المراد سلبا
جزئيا في كل من المقدمتين فبان المفيد لبعض النظر لا جميعه وان كان افادته
للكل غير ممتنع الكلية الاولى لكن لا ينافي السلب الكلي وان لم يكن شيء منه مفيدا
للبعض والمستفيد لبعض الناس لا جميعهم وان كان استفادة ذلك البعض
عن كله نظر فتنتقض الكلية الثانية لكن يوافق السلب الجزئي مع الايجاب
الجزئي فتدبر ثم اعلم ان من قال بحصول المعرفة في النظر الصحيح ادون القيمين
مثل الاشاعرة قالوا بالتلازم العادي وعندهم وان كان ثبت امكان الانفكاك
لكنها لم ينفك عن النظر الصحيح فالايجاب الكلي في جانب النظر المتحقق
المثبت فظاهر ان مرادهم ليس ان بعض النظر الصحيح يكون كذلك الى حال
دون البعض ومن قال بالتلازم العقلي فتحققها عنده اظهر قوله لو اخ
اه وفيه اشارة الى منع التلازم لكنه مكابرة لان الاختلاف يقتضي
ذلك ثم منع لبطلان اللازم ثم لا يخفى ان هذا المنع يقتضي ان يجعل الدليل
قياسا اقترانيا حتى يجاب بقوله لانا نقول اه ويجوز ان يجعل الدليل
مثل دليل صحة رؤية الواجب بان الحكم اولا بكون الوجود علة لصحة
رؤية الجوهر والعرض ثم من اشتراكه بين الواجب والممكن يحكم انه لعله
يصح رؤيته لتحقق علته فتامل قوله ولهذا لم يتوجه اه انت خبير بان
كونه قياسا اقترانيا لا يكون دليلا لعدم التعارض المذكور كذلك لو كان
غيره تاما لكنه ليس كذلك لورود منع انه لا يخفى على من له ذوق سليم

سليم ان المذكور بعد قوله تمسكين هو الدليل بل العلم ذلك لكل من له ادراك فبناء
الاستدلال على ان الاختلاف في البديهية واقامة المختلفين للادلة المتناقضة على مطالبهم
يدل على عدم افادة النظر العلم بالمدرك وهو العلم بالبديهية وهو اسهل ادراكا لقربها
بالانسان وعدم افادته العلم بالاقرب يستلزم عدم افادته العلم بالابعد وانت منع
كل واحد من هذه المقدمات وليس حاصل هذا الاستدلال ان عدم افادة حصول
العلم الجزئي يستلزم عدم افادة حصوله الكلي او حتى يرد انه قياس فقهي لا يكفي
في المطالب اليقينية وانت تعلم ان المنظور فيه هو عدم افادة العلم بما هو اسهل
ادراكا وعدم افادته اياه يستلزم عدم افادة العلم بما هو ابعد واصعب
ادراكا والادنى هو الاقربية والاسهلية في الادراك في الابعدية والاصعبية
فيه لا كونها جزئيات فتامل قال الشارح فلا يلزم من عدم ادراكه هذا ان دخول
اللزوم لم يلزم من كلام المستدل لجواز ان يكون مراده عند عدم افادة العلم
في الاقرب يكون عدم افادة العلم في الابعد بالطريق الاولى يعني عدم افادة
في الابعد يقع عند عدم افادته في الاقرب من غير اللزوم فتامل قال الشارح
فعدم حصول ادراكه بعد التوجه لا يخفى ان المستدل استدل من عدم حصول
الاقرب على عدم حصول الابعد بعد تعدد الاختلاف والمعارضات
على عدم حصول الاقرب لا ان يكون مستدلا من مجرد عدم حصول الاقرب
والاختلافات والمعارضات على عدم حصول الابعد كما انه اسناد الاستاذ
منع اولا كون كثرة الخلاف دليلا على عدم الافادة مطلقا وعلى ادعى المستدل
سهولة ادراك الاقرب منعه ثانيا وعلى استدل من عدم حصول الاقرب على
عدم حصول الابعد منعه ثالثا وحق مطالعة كلام المستدل هو ما انه انت
كما لا يخفى على من له ادنى شعور وادراك فعلى هذا الايراد ما ذكره الاستاذ
الاستاذ فتامل قال الشارح على ان هذا الدليل لو تم لدل اه قال المحشي
وذلك لان مدار هذا الدليل على ما مر على التنبيه بالادنى على الاعلى فيكون

الا اقرب الاشياء اليهم هو هويتهم اذا لم يكن معلوما لهم ولما كانوا عاجزين في
موقف من طمحة بالهندسيات واحوالها التي هي العمدة منهم في هويتهم وهذا الوجه
مع ظهوره خفي على بعض الناظرين انتهى وتقابل ان يقول ان النقض الذي
افاده بقوله على ان هذا الدليل لو صح لدل اه على ان يقرر بانك جعلت كثرة
الخلاف دليلا على عدم حصول العلم بالنظرية فلو صح هذا الدليل على ان لا يحصل
العلم به في الهندسيات للاختلاف الواقع فيها فيصح لا حاجة الى جعل
الهندسيات العمدة في النظرية والسداد الاستاذ وتقريره ان النقض موافقا لما قررنا
لكنه جعلها على كونها دليلا على عدم افادة النظر العلم في الالهيات لا على كونها
دليلا على عدم افادته العلم بالنظرية ومنع كثرة الخلاف في الهندسيات وحاصل
ما ذكر في الشرح سابقا ان النقض لو قرر على الطريقة الاولى لاجاب بانهم
لم يستدلوا بعدم العلم بالنظرية الكونية على عدم العلم بالالهيات وعلى عدم
العلم بها بكثرة الخلاف لا بعدم العلم به ايضا بما ذكروه ذكر النقض
والنظرية شيئا انتهى وقد عرفت ما عليه نعم منع كثرة الخلاف
في الهندسيات يرد على التقرير الثاني ايضا الا ان يقال ان الدليل هو حاصل الاختلاف
وذكر الكثرة للتأييد لعل ما يذكر في قوله لدلالة الاختلاف والاحتياج
الى المعلم اه في نقض دليل الاسماعيلية في خبر التقييد بالكثرة مع
انهم ايضا اخذوا الحاصل في دليلهم الكثرة اشارة اليه فتمنعها منع الكثرة
لا منع ما هو المبني عليه للدليل وتمنع حصول الاختلاف في الهندسيات فهو مما
في بعض مسائلها غير موجه ثم لا يخفى ان المهندسين لو استدلوا بكثرة
الاختلاف في الالهيات على عدم افادة النظر العلم فيها يكون استدلالهم
بعينه استدلال الاسماعيلية فلا وجه لذكر كل منهما على حدة بل اللائق
ان يلحق استدلال المهندسين والاسماعيلية بكثرة الخلاف في الالهيات
على عدم افادة العلم فيها فعلم ان المراد ان ثم لم يلحق استدلالهم كذلك فتدبر

فتدبر في الفرق الذي ادعاه في الشرح بينهما فحفظ بل وفي اثباته بعدم اعلام ان ما ذكره
في الاول بقوله على انه ليس بهذه الكثرة انما يخبر بان اصل الاختلاف موجود
في المقصود والكثرة سواء كثرة والبعد تسليم كونها سواء كثرة فلا يظهر التفاوت
بين كثرة وكثرة دون تلك الكثرة في التأثير وعدمه والقول بتأثير التفاوت
بينهما فيهما محال لا يسبق الى الصدر حين السداد الاشهاد كما لا يخفى على من له ادنى
تأمل [قال الشارح] لدل على عدم حصول العلم بالهندسيات لانهم يعترفون
بحصول العلم به فيها بل على عدم حصوله في غير الالهيات مطلقا سواء كانت
في الهندسيات او غيرها فيه يفيد ان هذا الدليل نقض لا يفيد ان النظر الصحيح
لا يفيد او مثله ان النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات بحيث ما هو اقرب الاشياء
الى الان مع كثرة الخلاف في ان النظر الصحيح هل يفيد او لا فانهم [قال الشارح]
مستدلين بان الاختلاف موقفة الكثرة والنوع ولو كان النظر لم يكن كذلك قال
السداد الاستاذ في الشرح ما حاصله ان هذا الدليل لا يثبت المدعى الا ان يقال الاتفاق
يتحقق في الامرين النظر المعلوم ان يثبت ان النظر لا يفيد تسبق الى الطرق هو
العلم بهم خلاصتهما ان الدليل على المدعى المركب من عدم افادة النظر وعدم افادة
المعلم العلم هو مجموع ذلك القول وقوله بان الناس يحتاجون اه وان يكن
انه يدل عليه فيحتمل ان يكون المدعى متعددا او كذا الدليل والدليل الاول
دليل للمدعى الاول والثاني للثاني فكل منهما يثبت شيئا منهما [قال الشارح] قلت هذا اعاده
بهذا الجواب قد رأينا هكذا بان بعض كتب المتقدمين ونقلا قلت يدل الجواب الظاهر منه
الا ان يكون مدخل سبيل التوارد وعلى نقض الدليل القائل بان العلم بالاصلاح وان لم يكن
التسلسل العلوم الصحيح لكنه ليس بضعف فيما قبلها من خلاصته انه لا يفيده الى ل
الكم الكثير فتم بالافادة فيكون هذا النقض مثل دليل الهندسيات وقد مر الجواب منع
دلالة الكثرة الخلاف على عدم الافادة لعل الحق المتنعما في دليل المهندسين
ثم ان الاسماعيلية يوافقون المهندسين في انكار افادة النظر الصحيح العلم في الالهيات

لكنهم قايلون بافادة المعلم اياه بخلاف المهندسين **قال الاستاذ الاستاد** سيما
اذا كان المراد من العلم ما يعم الظن ومن البين ان الكلام في حصول اليقين
لا الاعم منهما **قال الاستاذ الاستاد** في التعالي انه كيف يعلم ان المعلم ضروري في
الالهية ممكن ان يقال ان هذا العلم يحصل لمن حصل له اضعف العلوم الذي هو الوصول اذا كان
الى المعلم وهو يفيده فاحتياج اكثر العلوم اليه بالطريق الاولى وهذا البعد دليل على
ان النظر لا يفيد المعارف الالهية والمناقشة فيه ليست الا الدخل في بعض مقدمات
هذا الدليل كما فعلت انت واما الاستدلال على بطلان مطلبهم بهذا الدليل لم يتم **قوله**
لان العلم بان المعلم ضروري في المعارف الالهية فرع التصديق بوجوده نعم انت تعلم
ان النظر اذا كان العلم بان المعارف الالهية يجب ان يحصل من المعلم لم يكن فرع
التصديق بوجوده نعم اذ مبنى الكلام ان ذلك التصديق الذي حصوله هو المعلم
يعني لو حصل حصل منه وهذا المطالب اي حصوله منه والذي حصوله هو يحصل في نفسه
وكون هذا في المعارف الالهية على تقدير كون هذا المطالب فرع التصديق بوجوده نعم فاذا لم يتم
الوجه كما عرفت لم يتم كونه في المعارف الالهية **قوله** بل نقول لما كثر الاختلاف
في ان المعلم ضروري ام لا اه والظاهر انه جعل كثرة الخلاف دليلا لكن وجود اصل
الخلاف فيهما مسلم واما كثرة الخلاف فيها فغير مسلم اذ طايفة قالوا ان المعلم ضروري
وطايفة اخرى قالوا انه غير ضروري بخلاف الاختلاف في المعارف الالهية فان بعضهم قالوا
ان الصفات نفس الذات وبعض الاخر قالوا انها زايدة عليها ثبوتية والبعض
على انها زايدة اعتبارية وكذا الاختلاف في ماهية الانسان بان بعضهم قالوا
انه جوهر مجرد والبعض الاخر قالوا بانه جوهر مادي والبعض الاخر قالوا
بانه عرض **قوله** لكونه مجردا غايبا عن الحواس لا يوجد مقدمات
ضرورية لا يناسب العلم بذاته نعم وباحواله ذاته نعم حج يستنتج
لا يخفى على المتامل ان دعوى الاستدعا لكونه نعم مجردا غايبا
عن الحواس عدم وجود تلك المقدمات ظني وقوله فان

فان طريق حصول اه الظني واما لو كان مستدعيا لكان مستدعيا لعدم ما سلط العلم به
لعله او يصنعه لقا اسو الكاسب النظر او معلم جلاوه للتخصيص **قوله** علا بن اه هذا تم
على العدد لانحصار طريق العلم بالله تعالى في النظر والمعلم اذ ح يلزم من عدم احدهما وجود الا
مع ان افادة النفس عن سلم والمعلم سوا ما دثر انجزم حجابا على مرتبة التعين **قوله**
الا لان الحق ان المعصوم لو وجد نظر صحيح لا يبعد نصرا كما انت خبير ان الامام هذا الكلام
مبني على دعوى انه ذكر في الجواب لعدم عدم وجود نظر صحيح مع صحة امكان وجوده
واما اذا كان بعد الامتناع عقلا انهم هذا الكلام اذ ح فرض وجوده في امر مع فيجوز
ان يستلزم محالا اخر وهو افادة العلم وذلك الدعوى يحتاج الى دليل فتامل
قال الاستاذ الاستاد لكن هذا الجواب يكون جدليا مبهما اه اي غير مطابق لمذهبهم وان
كان في نفسه جوابا تماما نظرا الى مذهب الخصم واختيار ابهم النقيض الاخر وهو كون
حصول العلم بان المعلم ضروري من المعلم لا للاستدلال الاسمى عليه على ما عليهم
هذا وهو كون المعلم ضروريا نعم **قوله** الا ان يقال الاستدلال الزام اي الاستدلال عليه
بقولهم الناس يحتاجون اه الزام على الاشاعرة لانهم قالوا بافادة النظر الدليل
العلم بالمعارف الالهية فالاستدلال الاسمي عليه في اثبات بعض المعارف الالهية
وهو المعلم ضروري فيها على حفظ قول الاشاعرة والزامهم على ما ذهبوا اليه
من افادة النظر العلم بهما **قوله** لا هذا الجواب اه الا ان يكون هذا الجواب الزاميا بل
هو جواب تحقيقي **قوله** لكن يتم الدليل المستنبط من كلام الشيخ اي سالما
عن المنع والجواب انما قال المستنبط من كلامه لان كلامه نقض والمستنبط
الاستدلال على سبيل المعارضة وابطال مدعى الخصم انت تعلم ان هذا الاستدلال
سابق على كلام الشيخ حالا الحق ان كلام الشيخ مستنبط من هذا الاستدلال والمراد
من الدليل المستنبط من كلامه هو كثرة الخلاف **قوله** الا انه يكون الزاميا اي
ان الدليل وكلية الالهي يصح لكن لما لا حقوا الا الاستثناء والخارج كونه الزاميا
في الحكم يبقى الدليل المستنبط من كلام الشيخ سالما لعل المراد من كون الدليل

معلم

المستنبط الرد الذي علي الاسماعيلية انهم لما استدلوا علي عدم افادة النظر
في المعارف الالهية فالمستدلون علي البطلان مذهب الاسماعيلية قالوا بان الاستدلال
علي البطلان مذهبهم بالالزام وليس مراده ليس كونه الزاميا انهم قالوا او ردوا
واستدلوا بخصوص كثرة الخلاف علي عدم افادة النظر في المعارف الالهية
فالمستدلون علي البطلان مذهبهم استدلوا عليه بخصوص كثرة الخلاف في كون
المعلم ضروريا اذ لو كان مراده من كونه الزاميا هو هذا لم يستقم جاء ذكر
من قوله في كونه الزاميا تامل لان حاصل وجه التامل ان الاسماعيلية قالوا
بالاستدلال والنظر في عدم افادة النظر في المعارف الالهية الزاما علي
المطلبين لمذهب الاسماعيلية فلو قالوا المطلوب مذهبهم بالاستدلال والنظر
في عدم كون المعرفة ضروريا في المعارف الالهية الذي هو من المعارف الالهية
فالمطلوب الالزام علي [illegible] قال الزاما علي الملزم واما لو كان الالزام باعتبار
خصوص كثرة الخلاف فيلزم استدلال العامل بالاستدلال وهم الاشاعرة بكثرة الخلاف
علي المعارف الالهية وهو ظاهر فاذا كان كذلك كيف يصح ان يقال ان الاسماعيلية استدلوا
بكثرة الخلاف علي عدم افادة النظر في المعارف الالهية الزاما علي الاشاعرة قال الاستاذ
وفي كونه الزاميا تامل قال في التتمة ثم التامل في كونه الزاميا حيث انه لما كان كلامهم
الزاميا الحكم بالالزام عليهم الزاما علي ما قالوا الزاما لكانهم يقولون حج
انما قلتم بالزامنا بناء علي ما قلتم وعلمتم تحقق القول به [illegible] علينا [illegible]
من الدليل يستنبط منه [illegible] الا ان [illegible] وصح [illegible] علمهم [illegible]
لا يستدل علي البطلان مذهبنا الاسماعيلية والقصد [illegible] في [illegible] اجمع الكل
الاسماعيلية [illegible] التوقف بل الالزام ما حصل الاستدلال بخصوص
كثرة الخلاف وليس الالزام حصل الاستدلال علي المعارف الالهية وفي كثرة
الخلاف من الاول وفي الاستدلال [illegible] الالزام [illegible] الالزام
من الاسماعيلية ثم لا يخفي ان كون استدلال الاسماعيلية بكثرة الخلاف الزاما بالنسبة الي الاشاعرة

شاملوه القائلين بالاستدلال ان انما يكون ملزما لو كان قولهم بان النظر الصحيح لا
يفيد في المعارف الالهية من المعارف الالهية كما اجاب شارح التجريد عن الدليل
الثالث بان المعلم ضروري في المعارف الالهية ليس من المعارف فاذا لم يكن هذا
القول من المعارف الالهية لم يكن ذلك القول منها بالطريق الاولي دهم يثبتون
افادته في تلك المعارف لا فيما وفي غيرها فلا يحتاج الي الجواب الزام وبعد
قبول النظر الصحيح لا يفيد في المعارف الالهية كان منها فاستدلال الاسماعيلية
علي عدم افادة النظر يستلزم عدم افادة النظر هم الاصل الا انه قد النظر فاصل
فان المقام لا يخلو عن الخفاء والتدقيق قال الشارح الاستاذ وان اراد احتياج
الجاهل الي المعلم فالمعلم في النتيجة لا المعلم ولا العلم لغيرهم تم لاي ان
الاحتجاج والامتناع به وان التعلم في النحو والصرف ليس الا بكونه من الكتب
واللغات والاصطلاحات والاحتياج لعدم تدوين الكتب الي المعلم فيما في المعارف
الالهية ليست من قبيل اللغات والاصطلاحات اسهل انت حصرت بان الرسول في
الجميع سوي المعلم وتبليغه هو التعليم وقد حقق انه ما كان مجبولا بارسال المحقق
الي المخلق او الي قوم او بارسال الكتب فعلي هذا لا يجوز ان يكون تدوين الكتب
نيل تعليم الثالث تم قوله يحصل من اصل تكميل يكون اشارة الي ان التكميل منكرا لا
الا عدم قبول الغاية لكثرة الخلاف فانهم ما علموه وعلي السواد الي المعلمين قال انه لا لانا
نعلم بالضرورة انه انت حصر تعليم ان كثيرا من العلماء اختلفوا في افادة العلم
فكيف يجمع دعوي الضرورة سيما اذا كان المدعي الكل والقول بان المحققين
الكل والالزام انه مهمل تأمل تم قوله وان سلموا حصول العلم بدون تعليم
لو كان هذا الكلام لمجرد الغرض ثم اجاب عنه بان الكلام فيه وان جوز هذا الاحتمال في كلامهم
لان الكلام عنده ان مرادهم عدم افادته اياه كما لا يخفي علي الناظر فيه قال المصنف
وبطلان للعالم ما نفاه كما لم يزل لانه انظر ان لا يكون العدم معتبرا في مفهوم
النوع فيكون قولهم قديما مخصصا دائما الموصوف بقولهم لم يزل ولا يزال تصريح بما

علم البرهان ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ولم يرد عليه النقض بالعدم اللاحق
الذي يكون قبل زمان التكلم ولا يرد عليه النقض بعدم العموم اللاحق الذي يكون بعد زمانه
بل الظاهر ولا يرد عليه النقض بعدم العدم اللاحق الذي يكون حاصلا في زمان التكلم سواء كان
حاصلا في زمان التكلم او بعده حتى لا يشتمل عدم العدم اللاحق الذي هو حين التكلم
والاستدلال يحمل قوله لم يزل على عدم السابق ولا يزال على عدم اللاحق بعدم ارادة ما
هو العدم الممتنع الحاصل في ضمن الزوال ومراده بما يتوجه الى الحق ما يكون بالنسبة
الى زمان التكلم فاذكر وانما يكون باعتبار الشيخ والحال واحد **قال الشارح** اعاد لفظ العالم
لتوسط بحث الكلام اعلم ان تعليل الاعادة بتوسط انما باعتبار كونه سببا للبعد
الذي يستدعي الاهتمام بالكون منشأ لكرد والذهن كما لو ترك ذكر لفظ البحث وبالجملة باعتبار
ان لفظ العالم مذكور سابق بلا واسطة فلو ذكر الضمير لتوهم رجوعه الى الغير به
اي حال شرعيه ان ما هو جد لمعتذر او الاعادة لم يكن وجه للاعادة في الصدر
مسلك النفي فا اللائق على ان كان مبنيا لوجه الضمير حتى يظهر صحة وفائدة
التكلم الآن نعم ان مقابلة النفي بالحدوث يستدعي مزيد التوكيد او ان المقصود
مجرد الاهتمام وهذا الوجه جار فيهما **قال الشارح** واستدل العموم انه هذا هو المسلك
المتوقف على بطلان الدور والتسلسل وكونه لم يكن اثبات بالمسلك الغير المتوقف
بانه اخذ جميع الحوادث بحيث لا يشذ عنها شيء فيطلب له علة وعلة لم يثبت بعد
وهو الطول ولا جزءه لا علة الكل علة لكل جزء فيلزم ان يكون علة للنوع لعله
فتكون خارجا اي خارج عن جميع الحوادث لا يكون الا واجبا لعلة في عدم
توجه المسلك الغير المتوقف ان عنده لم يتم سلب ... العلة الكل
عنده كون علة الكل علة لكل جزء بعض ان شيئا من الاجزاء المجعول لا يكون الا
صادرا من نفس علة الكل او من جزء منها او مما يصدر عنه وليس سبحانه
المستقل المستقل كونها مؤثرة للاجزاء على التقدير ان علة الكل علة

علة الكل جزء وهذا غير مسلم عنده والاشارة في الوجه الى ما سلكه من الاستدلال
وفصل في رسالة اثبات الواجب واما بطلان الدور والتسلسل الذي هو متوقف
المسلك المتوقف على البطلان له ودور البسيط فمبرهان التطبيق الذي يكون عنده تامة
كما هو ظاهر ذلك الوجه الثاني يحتمل **قال الشارح** اذ لو لم يجب وجود الواجب في وجوده
ذلك العدم لو لم يجب وجوده وجود الان ممكنا بالبداهة انه ليس ممتنع وبعد كونه
ممكنا يلزم كونه حادثا نظرا الى مذهب المتكلمين لان العدم يتأتى في التأثير
وعندهم من الفاعل المختار الذي يعطي اختياره سبق قصده على التأثير
بحسب الزمان بل كونه ينافي التأثير عندهم من جهة ما ذكره الاستاذ في
الاستاذ بقوله والتأثير لا يجوز ان يكون في حال الوجود وهو فاذا كان الا
حادثا لم يكن قديما هذا خلف حاصل قوله ولو جاز التأثير في انه بعد كونه ممكنا
يحتاج الى مؤثر كما يستفاد من قوله لان العدم ولو جاز التأثير في الممكن
مع كونه قديما ولم يدع منافاة التأثير للقدم وكونه حادثا لكونه حادثا في
مذهبهم يلزم الخلط الاصلي وهو ثبوت الواجب بان يكون ذلك الممكن
القديم المستند منتهيا الى الواجب ودفعا للدور والتسلسل لم يلزم كون ذلك
القديم واجبا على ما ذكر فيصل قوله ولو جوزه مبني على مذهبهم وحاصل
هذا القول انه لو لم يحفظ لزوم حدوثه لكونه ممكنا كما هو مذهبهم يلزم
الخلط الصريح هذا حاصل ما ذكر في هذا المقام ولا يرد البحث بعدم الحاجة
والاستدلال كما ذكر الاستاذ الاستاذ في حاشيته هذا المقام مع ان
في عدم الحاجة شناعة لو لم يلزم الخلاف ايجاد كون القديم ممكنا من غير ضم مقدمة
الحدوث المتاخر كذلك اذ لا يحتاج الى ابطال الدور والتسلسل لان منهما يحتاج
الى الدليل بل ان القديم المقتضي على عدم الصانع العالم الذي
من كونه حادثا فيما ذكره مستدرك الا قول انه لو ان ما ذكره الحكماء
الحدوث وتعيين الطرق ليس من دأب المناظرين كما هو المشهور والمعقول

نعم يمكن ان يورد الاستدراك بان كونه ممكنا اذا كان مستلزما للتأثير والتأثير
في القديم اذا كان منافيا له ان كونه ممكنا يستلزم التأثير فيه وهو منافٍ في
القديم فيلزم انتفاء القديم وهو خلاف المفروض لانه هدم الا ان يقال ان
منافاة حدوث للقديم اظهر من منافاة التأثير في القديم للقديم فلذا لم يتعرض
فافهم ثم لا يكون مراده ما ذكره الاستاد من انه اشارة الى ما ذهب اليه الحكيم من الا
ستدلال على الواجب بالامكان لان طريق الاستدلال الذي ذكره في الشرح بالحدوث
محفوظ مع قطع النظر عن كون الامكان علة الاحتياج وذلك الاستدلال بالحدوث
قبول كون الممكن متأثرا او ان كان علة الاحتياج الى العلة في الواقع هو الامكان
حكما ان لا يكون كون الحدوث علة الاحتياج في قوله ولو جوزنا منظورا اليه كذلك
لا يكون كون الامكان علة الاحتياج منظورا فيه بل يكفي في دفع وهم انه الا
ستدلال على الواجب بالامكان تجويز ما ذكرنا ثم اعلم ان ما ذكرنا ههنا
مبني على ان ما ذكره هو حاصل ما ذكره الشارح بقوله ولو جوز التأثير في القديم
اه لكن قال في التتمة قوله بل يكفينا ان نقول اه ان لو حاصل ما قال بقوله ولو
جوز التأثير في القديم هو هذا الان حاصله هو الاستدلال بالامكان من دون
الحدوث لانا نقول ما يستفاد منه انا لو جوزنا التأثير في القديم لا يمنع عن الاثبات
بل يتم القاطعية اه لانه اذا لم يجوز التأثير في القديم فلا حاجة لنا الى اخذ
الحدوث بناء على تقدير هذا اي هو حاصل ما ذكرنا فلا دلالة له عليه وحاصل قلنا
انه لا حاجة الى الحدوث مطلقا سواء جوز التأثير في القديم او لا على اثبات
الواجب ان لم يجوز التأثير في القديم يلزم ان يكون المعلولات كلها حادثة
البتة سهل فعلم منها ان الاستاد واستاد الاستاد توافقا في فهم قوله ولو جوز
جوزنا التأثير في القديم اه وقد عرفت ما هو الراجح في قوله ولو جوز التأثير في القديم
اه فتذكره يجوز ان يكون مراده منه ان يجد تجويز التأثير في القديم ثبت بطلانه
من غير اخذ الحدوث والاستدلال بدون غير الاستدلال بالامكان الا ان يقال ان

ان فهم قوله ولو جوز التأثير اه هو هذا فالاعتراض المتوجه للمذكور في التتمة في قوله لانا نقول حاصل
ما قال اه واما ما هو مرضي فغير مفهوم الحاصل المستفاد من قوله لانا نقول ما يستفاد منه اه ثم
ان يجوز قبول التأثير في القديم من غير اخذ الحدوث والاستدلال بل من غير الاستدلال بالامكان
الى اثبات الواجب وحاصل ما ذكره في الاصل من قوله لا يخفى عليك انه لا حاجة اه فانه هو
ما ذكره في التتمة من قوله وحاصل ما قلنا انه لا حاجة الى الحدوث مطلقا سواء جوز التأثير
في القديم او لا الى العلل جزء ه انا لا نسلم الامكان على ثبوت الواجب سواء جوز التأثير
في القديم او لا كما هو الظاهر مما ذكره في الاصل من قوله بانه ممكن وكل ممكن فلهو مؤثر اي
فله مؤثر لامكانه واحتياج الدليل بحسب الى الحدوث بل لو ان مراده لو لم يكن هذا [illegible]
ثم كبرى هذا الدليل والصغرى يستفاد كون مراده ما ذكرنا من تعبير الايراد المحتمل لهم
لو عوض كون الحمل مما ذكر وذكر الشارح بقوله ولو جوز التأثير اه الاستدلال لا بالامكان
ومن اظهاره في الجواب بقوله لانا نقول ما يستفاد منه ان المراد من قوله ولو جوز التأثير
اه ليس ما فهمه الجمهور دون سكوته اظهار سوء فهم الجمهور وكلامه في الاصل والسكوت
تخطئة في فهم ما ذكرنا في الاصل انت خبير بانهم لما قالوا العدم جوز التأثير في
القديم فلا حاجة الى ضم هذا الدليل بالحدوث فالقول بالاستدلال بالامكان كما ذهب اليه
الحكيم فلا يحتاج الى اخذ الحدوث لا يرد على الذين لم يقولوا بكون علة الاحتياج
الى المؤثر هو الامكان فلم يستدلوا به بانه يكفي في الاستدلال فلا حاجة الى اخذ الحدوث
ان على ان ذلك في الممكن القديم مندرج في الكبرى وهي قوله وكل ممكن فله مؤثر فيلزم منها
التزام التأثير في الممكن القديم فلا يجامع هذا الكلام عدم تجويز التأثير في الممكن
القديم فكيف يصح ما ذكره في التتمة من جوازه ولا في قوله سواء جوز التأثير في القديم
او لا فتدبر واحسن التدبر **قال الشارح** فيكون حادثا وهو غلط لانه قد ثبت انه قديم
فلا احتياج الى الحدوث نعم يلزم الزيادة في الاستحالة اذ لو كان حادثا لاحتاج الى
محدث يلزم خلاف ما ثبت من كونه قديما منتهيا للحاجات باعتبار وصف القديم
وكونه منتهى الحاجات **قال الشارح** ولو جوز التأثير في القديم اه يعني بعد لزوم كونه

ممكنا لو لم نقل بكونه حادثا بسبب تجويز التأثير في الممكن القديم فلا بد ان نستعين بدليل آخر لان
التسلسل هو كون صانع العالم واجب الوجود لذاته على تقدير الانتهاء الى الواجب
لم يثبت كونه واجب الوجود لذاته بل كونه ممكنا منتهيا الى واجب الوجود لذاته
لان المقصد الاصلي هو اثبات الواجب هو حاصل ونقل كلا ان يقول ان المعتبر
في احد قسمي القياس الاستثنائي جعل نقيض المدعى مقدما ودعوى لزوم امر
واستثناء نقيض اللازم حتى يلزم بطلان المقدم الذي هو نقيض المطلوب فيثبت المطلوب
ونحن فيه هو هذا القسم لكن لم يحفظ ما اعتبر فيه الا لو ان ما ذكر من ثبوت
المطلوب الاصلي الذي هو احد الجزئين الا انه يستغني عن هذا التعلم والتكلف في ان
قوله لان ممكنا في الحقيقة دليل لزوم وجود الشيء عند عدمه العدم ما يلزم
من عدمه وجوده عند عدمه فعدمه نح فتعطل **قال الاستاذ الاستاذ** مدخول
تدخيلا ما الاول فيحتمل ان يكون حالة التأثير والوجود معا فلا يلزم اجتماع
الوجود والعدم لتحصيل الحاصل والثاني ان يكون بطريق التبديل يعني تبديل حالة
العدم بالوجود فلا يلزم اجتماع الوجود والعدم الثالث مدخول البطلان
لانه لا واسطة بين الوجود والعدم لكن لا خفاء في ان الدخل في كون التأثير
في حالة العدم هو اجتماع الوجود والعدم والجواب بانه يجوز ان يكون
بطريق التبديل لا يكون جوابا لان فرض الكلام ان التأثير في حالة العدم يعني
ان زمان العدم وزمان التأثير الذي يتحقق الوجود في ذلك الزمان اذ فرض
انه واحد يلزم الاجتماع لا محالة وصورة التبديل في الجمع يكون حال الوجود
فتدبر **ثم قوله** اشارة الى ما نقل عن القائلين الخ عنه ان القائلين بالوسائط
هم المعتزلة لا جميع المتكلمين فلا يكون ما ذكره جوابا عن التمحل الوارد
على المتكلمين لان سائر المتكلمين **ثم قوله** على انه يمكن ان ينقل الكلام
الى ايراد على المستدل لزيد على منع المغايرة الذي ذكره مصنف حكمة
العين وهذا القول بل على انه على التقدير تسليم مغايرة حالة الحدوث لحالة ثم قوله

ثم قوله وعلى تقدير ان يكون الكلام الخ والوقوف ما اتفقا منع ذلك المقصد
ثم قوله مطلق يعني سواء كان تجردنا او لا لا حاجة الى اثبات الحدوث
في الممكنات كي نتمكن من دليله **قال الاستاذ الاستاذ** ان جعل الوجوب صفة الماهية
بمعنى انها علة لوجودها اي لوجود الماهية وان جعل صفة الوجود بمعنى ان الماهية مقتضية
له اي للوجود يعني ان الوجود الذي اخذ في التفسير اي تفسير الذي هو تفسير وجوب
صفة الماهية لا تفسير الذي هو تفسير الوجوب صفة الوجود وان اعتبر اضافة الماهية
لكان الاولى بمعنى الذي اعتبر فيه الوجود مضافا فالاولى بمعنى الوجوب الذي هو صفة
الماهية لان وصف الشيء بحال متعلقه يكون صفة صفة عند العلامة التفتازاني في
وان لم يعتبر اضافته اليها كما في التفسير الثاني يكون صفة للوجود وحقيقة فالاولى بحط
التفتازاني لقوله في تفسير الوجوب الوجود عند المتكلمين ان يكون الذات علة مقتضية للوجود
لا لوجوده مضافا الى الضمير الراجع الى الذات الا ان يقال لم يسلم ذهابه الى ذلك
العلامة لان الوصف بحال المتعلق للشيء وصف له تجوزا عند المحققين ثم العلم
الحاصل بما ذكره في شرح المقاصد بل ذكره في الشرح التجريد ان الوجوب ان
كان صفة الماهية كان معناه كون الماهية مقتضية للوجود وان كان صفة الوجود
كان معناه كون الوجود مقتضيا للماهية انتهى مع هذا الفرق بين الوجوبين بما
ضاهته الكلام بما اخذه في التعريف الماهية الوجوب بها والى الوجوب وما اخذ المعنى
والمعنى على ما ذكره فعلى هذا لا ايراد الا اشكال اشكال على الشارح باعتبار التفسير الثاني
بل باعتبار التفسير الاول ايضا تأمل **قال الشارح** ووجوب الوجود عند المتكلمين
كون الذات علة تامة لوجوده والمراد بعضهم لا جميعهم لعدم ثبت قوله وطائفة من
محققي المتكلمين الاولى ان يقال ان يكون الذات الكافية في وجوده ومقتضية له
لان العلة تقتضي المغايرة ولا تطلق بمعنى على وجوده لعدم **قال الاستاذ الاستاذ**
على اصطلاح المشهور ولعل المراد بالمتكلمين هم الذين حصلوا المطالب
بالنظر والاستدلال ويكون على وفق الشرع والصوفية هم الذين حصلوا المطالب

الشرع

بالكشف من غير نظر وفكر ويكون مفاده في ٢ الف الكل لبعضهم وهو خواجه علاء الدين
عطار قدس سره حصل عينية وجود الواجب بالكشف كالمذكور تم قوله ونقل
عن البعض الخ لعل الغرض من ذكر هذا النقل [illegible] احد من الصوفية قال بعينية
الوجود فهو يدفع احتمال ارادة الصوفية من قوله وطائفة من محققي المتكلمين
هي الطائفة عبارة عن جماعة في ذكره لا يؤيده والحال ان قول الصوفية
بعينية الوجود امر مقرر مشهور لا يحتاج الى التنبيه [illegible] قال تم قوله هو
المشهور اي كون هذا حال الممكنات الممكنة مشهور وغير مشهور ما ذهب
اليه الشيخ الاشعري من ان وجود الممكنات نفس الممكنات لكن ان لو كان الوجود
نفس الماهية لا نعلم ان يكون في مرتبة التعقل لانه فعال يكون الوجود الذي هو
عين الماهية [illegible] على محل لا نعلم ان يكون [illegible] الا الاعلامية على عدم امكان
تصور الانفكاك والمتصور لا يحتمل ان يكون المراد من تلك الطائفة هي
الاشعري واتباعه اذ الاشعري كالفلاسفة قال المص بعينية الوجود في الواجب
[illegible] العلاسفه وجوب الوجود [illegible] المتكلم [illegible] يكون في [illegible]
جعل المشهور فينبغي [illegible] والقول ان قوله هو المشهور
اشارة [illegible] اليه ان سلم [illegible] لا يكفي [illegible] وذكره البعض من ان
مراد الاشعري من عينية الوجود في الموجودات ان في الخارج ليس شيئا غير الماهية
وزيادة انما يمكن يكون في التصور [illegible] نعم الظاهر ان الاستعماد في هذا
العام [illegible] ان [illegible] قال قوله هو الوجود المطلق اعلم ان
المنتزع من الماهيات الموجودة هو المعنى الذي يعبر بالفارسية [illegible]
يمتاز الموجود عن المعدوم فانه لم يتصف به بل هو متصف بما يقابله الذي يعبر
عنه بالفارسية [illegible] والموصوف الاول [illegible] والموصوف الثاني [illegible]
ويلزم هذا المنتزع الوجود بالمعنى المصدري وهو لا يحمل بالمواطاة على شيء
في الموجودات فلا يتصور كونه عينا لشيء منها ويحمل بالاشتقاق على الجميع
سواء كان واجبا او ممكنا لقيام مأخذ الاشتقاق به فعينية الوجود في حق

الحق الواجب لا يتصور الا باعتبار المعنى الاول وهو امر عام يشمل الجميع فالموجود [illegible]
باعتبار افراده في الواجب والممكن لكن في الواجب بعينية الوجود وفي الممكن بزيادة [illegible]
[illegible] لكن اما جعل [illegible] حصلت بالاضافة الى فرد حقيقي [illegible] بالذات
لا بغير الاضافة وكلام [illegible] ينظر الى الاول والفرد الذي يقولون بعينية الواجب
لا يتصور ان يكون من الافراد لجعله كما لا يخفى وجعله من مطلق [illegible] الواجب
لكن الوجود [illegible] باعتبارها فالواجب يصدق عليه بانه وجود بالمعنى الاول
وموجود اما مشتق منه بتعميم القيام من [illegible] العام بالنفس لا بغير [illegible] الموجود
[illegible] بمعنى ترتيب الاثار واما صدق الموجود باعتبار قيام حصة من الوجود
بالمعنى الاول فلا يحتاج الى هذا التعميم اذ هو من قبيل قيام المغاير بالمغاير [illegible]
مشتقا من الوجود المصدري بمعنى ما قام به الوجود من قبيل قيام المغاير بالمغاير.
كما في الممكنات لكن الموجود بمعنى مرتب الاثار الخارجية ليس لذلك الاعتبار كما ان
حصة من الوجود بالمعنى الاول قائمة به [illegible] ويصدق الموجود بمعنى مرتب الاثار
والاحكام [illegible] فحكم ان المراد بمعنى الوجود بالمعنى الاول
[illegible] لم [illegible] الواجب كونه ما به الموجودية [illegible] بالمعنى المصدري
ولا حصة من المعنى الاول [illegible] ان يكون ما به الموجودية في الممكنات [illegible]
فردا من افراد المعنى الاول [illegible] كما هو مذهب الشيخ الاشعري [illegible] مجرد
[illegible] الممكن واحدا [illegible] العينية [illegible] الواجب [illegible] العينية في الاول
بالفعل [illegible] والعينية [illegible] ان يكون ما به الموجودية هو
الواجب [illegible] بالممكن [illegible] حصول [illegible] وفي الممكن [illegible]
كنفسها كما قال الصوفية [illegible] اعلم ان المحققين
من الصوفية [illegible] الموجود الخارجي [illegible]
الاثار الخارجية [illegible] الاثار [illegible] الممكن والا فهو
الواجب [illegible] عبارة عن الوجود [illegible] العلاقة [illegible] موافقتهم [illegible]

الذي يحكم الممكنات موجودة به فانهم قالوا القيام ما به الموجودية اي فالو
جود عندهم بمعنى ما قام به الموجودية بالممكن قائم به الوجود والصوفية
يقولون الصفة التي هي الوجود هو الواجب يسمى به وافراد بعضهم خصوصه
سبحانه تعالى وهي الممكن لكن تحصل كحصة لها عدا ان لكنا القيام فتأثير الوجوب عبارة
عن حصول هذه النسبة فاذا حصلت هذه النسبة للممكن صارت الاثار الخارجية مطلوبة
منه على حسب الاثار الاحكام في الممكن هو الواجب الموجود والمعنى المصدري
ولا حصة من الوجود بالمعنى الحاصل بالمصدر والافراد منه قائم به عندهم بخلاف
العلماء فانهم يقولون بقيام الوجود في الممكنات الا ان الصوفية قدس الله
اسرارهم لم يقولوا بكون ظهر الواجب مبدأ الاثار اصلا واما العلماء فهم يقولون
يكون حصة من الوجود او فرد منه قائما بالممكن مبدأ لاثاره وكل من الطائفتين
يحكم بمنافاة وجوب الوجود لاحتياج الموجودية الى امر سوى الذات فالموجود
لو كان زائدا ممكن وان كان وجود منفيا فانه لاحتياج في موجوديته الى وجود
هو غيره وجمهور المتكلمين يقولون الاحتياج في الوجود الى الغير ينافي الواجبية
فالموجود بوجود زائد لا يقتضيه ذاته فقيضه ثانيا واجب بهم يقولون الوجوب
والامتناع والامكان انما يعتبر بالنظر الى الوجود لا الى الموجودية
فبهذا الاعتبار يكون الواجب ما لا يكون محتاجا في وجوده الى الغير لا ما لا يكون
محتاجا في موجوديته الى الغير والعلماء لما حكموا بكون الممكنات موجودة بما
قام بها من حصة الوجود ولقيامها بالواجب في كونها كسائر الصفات الا ان العلماء
علموا ان يكون الواجب موجودا بوجود زائد وعن سلوك الصراط المستقيم والمتكلمين الى
تحاشوا عن ذلك فحكموا بكونه موجودا اي قائم به كما حكموا كذلك في الممكنات ولم
يرد ذلك على الصوفية قدس سرهم لانهم يقولون بكونه ما به الموجودية
في الكل شيئا واحدا وهو الواجب لكن يلزم عليهم كون ما به الموجودية مغايرا
بالموجود وهو مما لا يعده عقول بل الظاهر لكن لهم طريق الى السلوك عنهم مع انه

مع انه ليس مرتبة من البحث لم يتعرض له ولم يدرك العقل الا ان ترتيب الاثار [illegible]
عليه هو احكام منه لا يتصور ان يكون حسيا اي ملك الاثار ومنشأ ذلك الظهور في الامر
ينبغي العقل في تحصيل من تأمل تحده لنظر امثال لا ان الله الجليل بحسب الوجود استدلوا
بما حاصله انه لو كان وجود الواجب الوجود زائدا للاحتياج الواجب في الوجود موجود
الى غيره وهو وجوده فيكون الواجب ممكنا فلا تغفل اسناد تحقيق روح الله روحهم
ههنا هذا الدليل من السيد قدس سره في حواشيه ههنا وذكر فيما يتعلق به من ان
كان المولى الثلث معترضا بالتسلسل الى الوجود لا يقتضي كلام احتياج الواجب الوجود
الى الغير في الموجود لما اشار استدلوا الحكماء بان مراتب الموجود اشياء في الموجودية ثلث
لا مزيد عليها ادناها الموجود بالغير اي الذي هو وجوده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود
يغاير ذاته وموجوده يقتضيه بما فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن تصور
الامر ايضا كذا الوجود ولا الموجود شيء تمهيده ثانية يمكن ايضا تصور الانفكاك عنه فالتصور
والمتصور كلاهما ممكن وهذه حالة الماهيات الممكنة كما هو المشهور وثانيها الموجود بالذات
بوجود غيره الذي يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود
عنه فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى
ذاته لكن يمكن تصور الانفكاك فالمتصور ممتنع والتصور ممكن وهذه حال الواجب
على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات بوجود هو عينه اي الذي وجوده
عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود يغاير ذاته فلا يمكن تصور الانفكاك فيه
بل الانفكاك والتصور كلاهما محال ان الممتنع **قال السيد** العلامة في حواشي شرح المطالع
التحقيق هو قوله لا مزيد عليها ليس ههنا احتمال آخر وهو ان يكون الوجود جزءا
منه لانا نقول بمعنى ليس مرتبة الموجود والوحدة معتبرة في هذا المقسم ومن ثمة الوجود
الذي ذكرتم مركبة من [illegible] فان هو على الموجود
جزء الاخر لا على الحقيقة من جزء المقسم بعد الوحدة فتأمل
المشهور علم ان كل جزء الاخر الغير بجزء وجوده الذي هو الجزء الاول

معنى جزء الذي هو نفس تلك الحصة ومتميز في ذاته فيكون الجزء الاول واجبا على اصطلاح
الحكماء لان الجزء ممكن على السعد الاول واجبا على اصطلاح المتكلمين على التقدير
لكن كون الجزء الاول مستغنيا الجزء الاول ينافي كونه واجبا فتعين كونه ممكنا
ثم شبهة الموجود الذي يكون الوجود جزءا منه مركبة من امرين مجتمعين على وحدة الادلة
فيعيد الوحدة تحرجت لقائل ان يقول لا شك ان الجزء ما هو موجود خارجي حقيقي
الجزئية كي من الكتاب الموجودة وهذا الموجود موجود بالعرض الذي هو جزءه
وهو جزءه وله ذات ووجود مغاير فانه اذ الجزء لعامر كله موجود مغاير فهو
جزء فهذا الصورة وداخلة في الصورة الاولى مع انهم قد حكموا انه ما كان
الانفكاك الوجود وامكان الصورة الانفكاك عنه ولعل الذي كان الحق والقول بان من هذا
هذا الموجود مركبة من امرين ما ينفع لان هذا الموجود على ما ذكره ليس بان يكون
يكون في اعلى مراتب الموجودية لان هذا الاعلى كتبه على ان لا يتصور الانفكاك وهو
كذلك ثم لا يخفى عليك ان الانفكاك اذ ان اريد بالانفكاك الوجود العدم لانه عدم الصورة
العدم في الموجود بالموجود العقلي في يتصور عدمه مع ذاته الذي هو الوجود
وان اريد به ما هو منظور فيه فعدم تصور الانفكاك مسلم لكن هذا القدر
لا يلزم كونه هذا الجزء وبه ان عنه انه الاعلى لانه وان قوله في الموجودية يكثر
عدم تصور العدم وقد عرفت انه يتصور عدم العدم بل العدم العوض ولنا الى هذا
الكلام تفصيل في رسالتنا الوجودية من اراده فليرجع اليهما انتهى
ولكن الرسالة هذا لقائل ان يقول عدم الانفكاك الوجود لا يقتضي الا
حواشيه في الموجود بل الاولى فيها ان يكون اقول في عدم قبول العدم
والعدم عند [illegible] بزوال الذات اذا كان الموجود ذاته بالوجود العين
وعند [illegible] بزوال الوجود الزائد اذا كان الوجود زائدا فالموجود بالوجود
العين يمكن ان يتصور عدمه بالنحو الاول والموجود بالوجود الزائد
يمكن ان يتصور عدمه بالنحو الثاني فالموجود ان لا ينفك وثان في امكانه

في امكان تصور عدمها وان كان التصور فيها المقتضي لا شيئا لجعل بعض وجوهها الواجب بعد جزء وان حس
[illegible] الا يصح احد [illegible] ثم لا حصر على [illegible] الاطلاق على [illegible] الوجود فالمعنى
ان العدم يرد ان الذات المشهود [illegible] العدم من الوجود الزائد كما هو ظاهر القطع
والقطع في الواجب هو الذي ما كان غير العدم والا ما على العدم له دليل [illegible] الا باعتبار العدم
[illegible] لا يستلزم الا باعتبار الاضعف والا ما في الثاني يستلزم الا باعتبار
الا انه لا يخفى على العاقل وان كان بعضها ضعيفا [illegible] القوي من الاول فا
لو حسب [illegible] على [illegible] الواجبة [illegible] الاول فالواجب ان يكون واجبا فالوا
[illegible] الا ما عن رفع الوجود الزائد هو امتناع ذلك الرفع وامتناع احد الطرفين
ضرورة الطرف الاخر فيكون ثبوت الوجود الزائد ضروريا فيكون الواجب موجودا
بالوجود الزائد فيه ما قال المحققون من المتكلمين اللهم بنينا على طريقهم الحق [illegible] ثم قوله في
الاصل [illegible] هذه العبارة وان اجمع [illegible] فنقول
الكلام [illegible] قال الشارح كونه [illegible] هو الذات الذي هو
[illegible] الذي هو عين الوجود قال الشارح [illegible] كونه
عين وجوده [illegible] الوجود [illegible] الذي ام امر
اعتباري [illegible] الذات الذي هو [illegible] الوجود
[illegible] قال الشارح [illegible] وهو
[illegible] الواجب [illegible] وجود الواجب [illegible] ان يكون
[illegible] ما لم يوجد
[illegible] البرهان على [illegible]
[illegible] قال الشارح [illegible] وفي كل
[illegible] التفصيل [illegible] ما هو التعقل كي
[illegible] حيث قال [illegible] الوجود [illegible] المراد من هذا
الكلام ما هو ظاهره [illegible] عام [illegible]
وجود الممكنات لان [illegible] بالاضافة كما ظاهره اولا يكون له تخصيص اصلا من النفي

بان لا يكون كما هو حاصل بل ذاته بذاته مخصص وهذا هو الحق اى تشخص الواجب العالم بل انه نفس ان
قوله انما التخصيص يكون بمخصص اى بما هو العلة بالى المحجة للكل الا ان يكون الاول
بالى بمعلولة ذاته بذاته بالى ثم المحجة وفى نسخة يوجد فى الفصل هو بالى المحجة النسبة
والضمير فى المخصص راجع الى الوجود المطلق والضمير فى انفكاك التخصص او التخصيص
على الخلاف فى الاتصاف النسخ فكل راجع الى الوجود قوله تشخصها ما هو وهو هو
للواجب وعدم تعلق التشخص بالى المحجة لا بالى المعلولة لان مرجع الضمير المطلق
هو الوجود كما فى المستند الممكنات انت جريان الكل خاص لا بد فى التخصص
فلا يد للموجود خاص للواجب مع كونه عين الواجب من التحقق والتعين وهو
اما بذات الوجود الحق الذى هو عين الواجب او لسلب الاحتياج
والشيء احتياج الثانى ولو كان مراده عكس الممكنات فيحتاج ان يقول قبل قوله البرهان
ا ۵ ا وفى الواجب لسلب الاحتياج الى غير الممكنات التى يمتاز كل منها وجاز بها فى
التتمة بما تعدا مما نهى وبلزم منها الاستعداد اى مثل الوجوب كما لا يخفى فتأمل ولا الفصل
ثم لا الاحوال تقال تحصل الوجود المطلق حقيقة فى الممكنات مع انه ينقص بالى عدم
الاصحح علم فقط الكلام فى الممكنات الآن يكون لحصة منها يكون ماهية الموجود
فلم يكن يحكم فى الواجب بان الموجود هو الوجود ذاته والمعقود بالشيء وجود الممكنات
الى الواجب ثم اعلم ان معنى التخصص سلب الاضافة وعدم التخصص بالاضافة وان عدم
حقوق تلك العدم فى ضمن التخصص سلب الاضافة بل جعوة فى ضمن التخصص بانه
فى غاية البعد بحيث لا يتوان عليه كما مر فى الوجه الثالث ثم السؤال
لان العلامة على قدم بعض الممكنات فى الوجود بل كون الحركة بمعنى التوسط
حالة تتجدد وسط وبين ما ذكره الامام من كونها ذا اجزاء حيث قال كون تعدد
من مستمر متشابه الاجزاء على ما وقع الاشارة والاستدلال هنا ك منه
منهما ان المراد من تشابه الاجزاء او سلب تخالف الاجزاء وسلبه

وسلبه اعم من عدم الاجزاء او المتشابهة مصداق وكل الاعم هو عدم الاجزاء
فارجع اليه حتى تعلم التفصيل فقد بر **قال المحشى** ولا شك فى ان ليس عين الواجب ولا عين
من الموجودات لان ذلك المعنى المشترك معقولات الثانوية والمعقول الثانوى
لا يكون عين الوجود اى رجل لانه معلوم فقد بل مشتبه فيه ولان هذا المعنى يكون
مشتركا لا يكون عين الشيء منها قال المحشى حكمة العين وهو حقيقة الواجب الوجود
وقال شارح جامى تفسير مرجع الضمير وتوجيهه اى الوجود ولكن لا المطلق المقول بالتشكيك
لعدم صحة بل الوجود الخاص الذى هو معروضه قال السيد الشريف
قدس سره فى حواشيه على شرح جامى وجه عدم صحته لا يستلزم الاطلاق نفس حقيقة الوا
جب تعالى على الممكنات انتهى لعل مراده قدس سره من الاطلاق حقيقة الواجب تعالى على الممكنات
عليهما كونهما مقولة على وجود بها او كونهما مقولة على سبيل الاشتقاق على الممكنات
مع يكون ما ذكره قدس سره هو بعينه ما ذكره المولوى مسعود فى وجه عدم الصحة من قوله
لعدم صحته من قوله لا يستلزم كون الواجب تعالى عارضا للموجودات الممكنة
لعل وجه حمل قوله لعدم صحته على ما ذكره هو قوله المقول بالتشكيك ولا يذكره قوله بل الوجود الخاص
الذى هو معروضه ولم يحمل وجهه على كونه مشتركا اذ لو كان مراده هذا ينبغى ان يقول
لا المطلق المشترك ويحتمل ان يكون وجهه قوله لعدم صحته ان المقول بالتشكيك كما تحقق
على سبيل العروض لان المقول بالتشكيك لا يكون الا عرضيا لا يكون عين المعروض بل هذا
الظهر فى توجيه كلام كما قال السيد الشريف قدس سره والمحقق الشريف اولى لكن قد
قدس سره الشريف فى حواشيه حكمة العين كون المعقول بالتشكيك فى بعض الموارد ذاتيا
وفى بعض اوصاف هذا يتفع لو كان الذاتى اعم من الكل والجزء **قال المحشى** فيكون النزاع
لفظيا قال المحشى الخلخالى اى يكون النزاع بين جمهور المتكلمين ومن تابعهم لفظيا لان
جمهور المتكلمين لا يدعون الا كون المعنى المشترك زايدا فى الواجب وكون ذات
الواجب علته تامة له ولا يدعون ان غير هذا المعنى ليس عينا للواجب انتهى ورد عليه انه يلزم
ان لا يكون ما به الموجودية فيه هو هذا الوجود المشترك عند المتكلمين لكنه ليس كذلك كما لا يخفى على من

تبع كلامهم الا ان تحق انه مندرج في قوله قلت المراد اه فتفطن قال س

فان قلت اه على مذهب جمهور المتكلمين يعني انه يتوجه على الحكماء ان القول بكون ذاته بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم وهو القول بكون الوجود امرا عينيا او يستلزمه فيلزم من هذا الاعتراف انهم يقولون بان المتكلمين قايلون بعينية الوجود لانهم قالوا بكون الذات علة للوجود يلزم ان يكون ذاته بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم فلا يبقى النزاع بينهم وبين المتكلمين لانهم يقولون بما يقولون به وحاصل الجواب بقوله قلت القايلون بالعينية انهم نفوا العينية التي من القول بعلية الذات بناء على نفي ذلك القول فبالعينية التي يلزم من كلامهم لم يقولوا فيرفع النزاع بينهما معنى وان لزم كلامهم القول بعينية الوجود لعل ثبوت الملازمة التي هي في قوله لما كان اه بان الذات اذا كانت علة تامة للوجود يكون مبدأ الاثر وما هو مبدأ الاثر فهو مبدأ لانتزاع ذلك مفهوم البديهي وما هو مبدأ الانتزاع هذا فهو موجود خاص فيلزم ان الذات اذا كانت علة تامة للوجود وكانت مبدأ الاثر وما هو مبدأ الاثر فهو موجود خاص فيكون الذات وجودا الا ان تقول ان الحكماء لما قالوا العينية الوجود خاص للقول بكون الذات مبدأ انتزاع هذا المفهوم سلك في الالتزام قولهم بقول المتكلمين بعينية الوجود بهذا الطريق وانما حملنا قوله فان قلت اه على الايراد على الحكماء لا على المتكلمين لان انتفاء كون السابع لي ايراد عليهم وكذا جواب هذا القول العويل الجواب يدل عليه كما لا يخفى على المتأمل ثم اعلم ان مرزا في شرح كلامه غير ما قال المحقق معاصر المحقق الشيرازي الراد على المتكلمين لكن الاستاذ حمل عليه ان حمل عليه لم يتم الملازمة التي هي في قوله لما كانت اه والا فلا يخفى ان حاصل ما اورده بعض معاصريه عليهم انهم قالوا بزيادة الوجود في الواجب وكونه مقتضيا للوجود الزايد فيلزم منهم القول بعينية الوجود لكنهم لا يشعرون به اذ على تقدير اقتضاء الذات الوجود الزايد يترتب عليها الاثر فلا بد ان نقر بالوجود الا ما هو مبدأ الاثر انت خبير بان هذا منقوض بكل شيء يكون

علة مقتضية

علة مقتضية لوجود الشيء الآخر سواء كان واجبا او ممكنا اذ يلزم ان يكون العلة المفيدة لوجود شيء اي وجود ذلك الشيء ما هو مقتضيا لم يكن موجودا وان الحكماء العلة المفيدة للوجود في الواجب فاللازم منه هو كون الواجب وجود الممكنات ولم يقل به الحكماء والمتكلمين الثواني معنى الوجود الخارجي ما يترتب عليه الآثار الخارجية والوجود الخارجي ليس من الآثار الخارجية لانه من المعقول الثانوي وان كان مبدأ لتلك الآثار والمتبادر من تعبيره انه مبدأ لها والذات مبدأ لها بالواسطة وكذا المتبادر من الخارجي ان يكون موجودا خارجيا الا ان يكون الخارج ظرفا لنفسه لوجوده انما يكون خارجيا بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول فتأمل فان ما اورده هاهنا او ما التفرد به يسلمه بعض من وقف عليه وحسبه على مقدمته قال شارح السلم الاحوط المشهور من مذهب شيخ الرئيس يعني ان مذهبه هذا الاعتبار الاخير لا ان هذا هو المشهور من مذهبه وتحقيق مذهبه ملا فيه تم قوله وهو على هذا المذهب حاصل هذا لا فترافي انه يلزم اثبات ما نفيتم لكن هذا الاحتمال ما نقل شارح حكمة العين عن الامام تم قوله فيلزم الجعل البسيط في مرتبة قيلزم ما نفيتم من جعل الماهية ويجوز ان يكون تمهيدا لقوله فاذا التزم اه وقوله فالتزم من اهل الامر معناه ان بعدما التزم جعل البسيط في مرتبة لابد ان يلتزم في الامر بحيث انه لا يلزم في مرتبة اصلا فيلزم نفي المجعولية بالكلية هذا اما نقل شارح حكمة العين تم قوله او جعل الاتصاف موجودا وهو باطل لان الاتصاف امر اعتباري لا يصح ان يجعل موجودا الا ان يحمله على ان ينفي جعل الاتصاف اتصافا النفي لعله ترك هاهنا الى الماهية لبطلان هذا الاحتمال وعدم صلاحية محلا للنزاع او لاشتراك مع الاحتمال الاول في لزوم اثبات ما نفيتم تم قوله وعدم النسبة اه لو يسلم اللزوم لكن لا تم استحالته لانه من جانب المعلول لكن قد مر بطلانه بان التضايف مثلا حاصل الشيء في الامور الاعتبارية لو انه في الامور العينية ظاهر مرتبة على الامور الموجودة فتأمل تم قوله وعليه يحمل اه العلامة لعل كون كعقد عليه وكون مرسه مستفاد من حله

قوله كما وجعل الظلمات والنور الا انه شاهد على ثم قوله وقال ثم اقول اه اي قال الشارح
الفرق بين مذهب المتقدمين ومذهب المشائين او قال المجيب الايراد على الشيخ مال من جعل
وجود عدم جعل المهية تلك المهية علاوة لنفي الشيخ هذا الجعل ودفع بان المنفي
هو المجعولية بالذات وكونه مجعولا ثانيا لا ينافيه ثم قوله او لو لم يوجد اه لم يمكن المستثنى
مشمئز فيه ان هذا انما يلزم لو قالوا بكون بعض المهيات حادثا يجب الوجود
وكون النفس ازلية وغيوث وكون نفس المهية لفعلية يستلزم ثبوت المهية
بعض المهية فيلزم ان لا يكون ازلية وثبوت امكان الحوادث في ازل الله لا يقتضي
لانه لا يقتضي ازلية المهية فتامل فيه ثم قوله فمراد الشيخ اه ومنه يفهم فايدة تحصيل السلب
في كلام الاشعري خلاف قول المشمئز لكنه يحل الشيخ ذلك ثم قوله فكونه هو مستقل اه
يمكن ان يق لا يلزم مما ذكر نفي المجعولية بعض المهية حتى يلزم ثبوت مجعولية الوجود
فان قيل مجعولية نفس المهية وتحققها نفس الامر يستلزم ثبوت المهية حين عدمها
وبعد قرار الشي حين عدمه مسلوب عنه جميع الاشياء حتى نفسه فكما ذكر
ان كون المجعولية نفس المهية وكون كون المهية موجودة وكون المهية تلك المهية لوازم
زمها لكنه تحقق اللازم الثاني موقوفا على اللازم الاول ثبوت المهية لنفسها موقوف
على كون نفسها متحققة بنفس الامر لا على الوجود اه رحمه فكون الشي حين عدمه مسلوبا
عنه جميع الاشياء حتى نفسه غير مسلم ولو كان المراد من العدم رفع نفيه ومهيته فهو في
افرح لعدم السلب باعتبار انتفاء نفيه ومهيته لكنه لم ينفع ولا يضر لان المهية الثابتة
في نفس الامر ليست منتفية في نفسها فافهم ذلك ان المراد تقول ان معنى بيان كذا
لا اثبات مذهبه نفي مجعولية نفس المهية فتامل ثم قوله وكلامه ههنا ان كلام السيد في
هذا الشرح دال كونه مبنيا على ان لا يكون اه ظهر على ان قوله الظهر سرا لقوله
كلامه دال كونه مجعولا على ان لا يكون اه قوله فهو دليل الحق بل الاظهر ان اذ كان
السيد في هذا الشرح في مقام نقل مذهب المشائين فلا يرد ان ما ذكره ههنا خلاف
كلام علمائهم من كلامه تدافع لعل كونه مقام نقل مذهبهم يستفاد من قوله هذا التحقيق

الى الوجود

الى وجوده والمراد بالحيثية هو كون الشي الممكنات منتزعا منها الوجود وانتزاع الوجود
بحسب نفسها فكون الممكنات بهذه الحيثية مستندا الى الغير كذلك يستلزم مجعولية
الوجود ومذهب المشائين وكذا يستفاد من قوله وقف الممكنات اي
الفاعل لان الضمير في قوله به في قوله علمت المراد به راجع الى المعنى الاخر الذي
اطلق عليه لفظ الوجود قوله على تقدير ان لا يكون الا ظهر ان يقول على
تقدير ان يكون المهية موجودة الا ان يقال ان فيه رعاية لحسن المقابلة
بما هو التحقيق عنده هو هذا الشرح من فافهم قوله ثم اقول اه لم يدل على
على ان التحقيق عنده هو هذا ويجوز ان لا يكون مقصوده محض ولعل المراد بين
والفرق بينهما والمقصود مما ذكر في هذا الشرح من مذهب المشائين
ما هو مرضيه الا ان يقال ان كون التحقيق عنده هو جعل نفس المهية يستفاد من
جعله قوله جعل الظلمات اه شاهدا عليه ومن القول في بعض تقريراته بان
ما صدر من رب الغيب كما فعل الشيرازي رحمه الله الى جعل الشيخ الوجود
والنزاع بينهم لفظي بين الحكماء والمتكلمين ان ما به الموجودية بانه
عين في الواجب او زائد لا في المطلق فانه زائد في الكل بالاتفاق	وجود ل
ثم قوله فيصدق التعريف اه انت خبير بان الموجود اذا كان معرفا بهذا التعريف
فالظاهر ان يق اطلاق لفظ الوجود على الامر العام البديهي مجاز وما ذكره
وان امكن حمله عليه لكنه في نفسه مع قطع النظر عن قوله فالوجود المطلق
يوهم كون الفرد واسطة في الثبوت اي ثبوت صدق التعريف عليه لا واسطة في
العروض وقوله في الواجب لعل قوله انما هو باعتباره لو هم ان في صدق
التعريف عليه لا بد صدقه باعتبار كل فرد وهو مصداق الاثر وان كان
الغرض تكثر جهة صدقه ثم لا يخفى انه يجوز ان يكون للوجود معنيان
احدهما مبدا الاثار ومعرفته هو الوجود الحقيقي والاخر ما
يتميز به المهيات الموجودة عن المعدومات ويسمى الموجود المطلق ولا يلزم

هو سواء فيه مسلم بالنسبة الى الواجد تعالى مسلم لكنه فيه نزاع كما لا يخفى قال الشارح قلت القائلون
بالعينية استدلوا على بطلان هذا المذهب قال المحشي الخلخالي فكيف يتصور بقاء عدم الانتزاع
بين الفريقين وحاصل الجواب هو ان كون الذات علة للوجود وان كان مستلزما لكونه بذاته مبدأ
لا اثر لانتزاع الوجود بالمعنى الذي مر الا انه يستلزم الذي يلزم هناك امر زائد على الذات وهو
القائلون بالعينية ينكرون كون الوجود بالذات مغاير الذات فمعنى كون الذات بذاته مبدأ
لانتزاع الوجود عندهم يرجع بالحقيقة الى كون الوجود عين الذات لا انتزاع الوجود المطلق عند
القائلين بالزيادة ويرجع حقيقته الى كون الذات المغايرة للوجود بذاته لكونه علة له لانتزاع ذلك
الوجود وهذا ليس معنى كون الذات بذاته مبدأ الانتزاع على ما صرح به بقوله فكونه بذاته مبدأ
لانتزاع ذلك المفهوم لا يتصور بدون تلك الطريق وبما بيّنا ظهر بطلان ما قيل لا يخفى ان استدلالهم
بهذا الوجه لا يكون ... قال ... الاسفرائني في التتمة في رد ما قال المحشي الخلخالي في دفع ما قاله
في الاصل اعتراض على جواب الشارح ان الامر الآخر الغير وجود فقط ... جواب ... فيه ان
اول كلامه هو الجواب الصحيح لانه كونه خلاف ما يسلمه بالعينية بقوله وان كان مستلزما لكونه بذاته
لانتزاع الخ وفيه تسليم كون الذات مبدأ الاثر لكونه علة لا كونه علة فاما بذاته انتهى
مبدأ الانتزاع ... انما يلزم من القول بكونه بذاته مبدأ الانتزاع كونه عين الوجود ...
القول بكون الذات مبدأ الانتزاع لكونه علة الوجود وما قال المحشي ... وهو ...
بعينية الوجود انتهى نقول المراد مما ذكره المحشي الخلخالي المعنى الذي مر هو كونه مبدأ الاثر
لكونه علة له لا كونه بذاته مبدأ الانتزاع فعلم من هذا التحقيق ان الايراد الذي اجاب
الشارح عنه بهذا الجواب التزام عينية الوجود على المتكلمين من التزام كون الذات مبدأ الا
نتزاع والتزامهم من القول بعلية الذات للوجود لا ما اورده معاصر المحقق الشيرازي
عليهم من انهم لما قالوا بعينية الذات للوجود الذي هو اقوى الآثار فيلزم منهم ان يقولوا
بعينية الوجود لكنهم لا يشعرون اذ معنى الوجود لا يكون الا مبدأ الآثار ان اراد
المحشي الخلخالي الحكماء كما ذكرنا سابقا ثم المصنف انه مراد الشارح لو كان ما قال المحشي الخلخالي
للابطال في هذا الجواب فتفطن ثم قال فيها ما رده ... لو كان مراد الشارح ما ذكره ... ان

بيّن

بيّن الطريق ويذكر الاستدلال وطريقه ويفهم من كلامهم الخ قيل حاصل الجواب فيه تحرير
كلام الشارح ان هذا الجواب على بطلانه مجرد انهم استدلوا على بطلانه حيث قال
بعد قول الشارح قلت القائلون بالعينية استدلوا على بطلان هذا المذهب فكيف يتصور
بقاء عدم النزاع بين الفريقين ثم العبارة اللائقة ان يقول فكيف عدم بقاء النزاع
يتعدم بالعدم على ... لا يخفى ان قوله فكونه بذاته مبدأ الانتزاع ذلك المفهوم
يدل على ما قاله المحشي كما صرح بقوله فكونه الخ فاذا كان كلامه مجمل صحيح فيحمل
عليه لا على شيء يرد عليه الاشكال فتأمل ثم اعلم انه لما قد رأينا حاشية بخط في رد
الكلام المحشي في هذه المغايرة للوجود على الحاصل نعم هذا قولهم ولا نزاع فيه والكلام
في اللازم من هذا القول والبحث ان يقول في هذا الكلام اعتراف ...
الله الحكيم من حيث لا يحتسب ... هذا المستند ان كان المقتضي والمقتضى ...
والحكم لا يعول على ... ان الموجودة بالوجود انما هي العين فقط والاثر ليس
الوجود وليست الموجودية بهذا الوجود ايضا فهذا مع انه باطل في نفسه اذ لا يكون
لشيء واحد وجودان يكون موجودا بهما لا يضر في كون الشيء موجودا لذاته وكون وجوده
نفسه فانهم لم يختلفوا في الاثر ايضا بانه وجود ام لا وان كان الوجود هو الاثر فقط فالحاصل
نقول ... قولك باقتضاء الذات وجوده انه الوجود وقد كان معنى كون الوجود
عين الذات كون الذات بذاته مبدأ الاثر وقد حصل وكذا ان كان مراده ان
المنتزع من الذات هو الوجود المطلق عند القائلين بالعينية والوجود الخاص الحقيقي
عند القائلين بالزيادة فيكون المقتضي والمقتضى كلاهما متغايران ... على المذهب
الاول وكذا اذا كان المقتضي للمطلق في الاول هو الوجود الخاص العيني للذات وفي الثاني
هو الذات لا الوجود الخاص فان المورد بقوله ليس في النظر الاول لمن ما ذكرته بل مدار
وهم على ان كون ذات شيء مقتضيا للاثر فهو يكون وجودا فامتناع مبدأ
لانتزاع مفهوم الوجود البديهي وما ذكرت من امثال هذا الايراد نقلنا او بعض
لم ينقل عنهم شيء سوى ما ذكرنا والعجب انه تتبعت كثيرا من الكتب من الطلبة

الآن لدى ما وعره هذا المسئلة لم يتعلق بقتضى التوجه الى دفعه السر واصرت الآن
متروكاً في تفسير ممن لسرٍ يتمثل هذا انحطاطاً عن مثل هذا المسئلة من شدة
الغفلة وعدة مديدة واكثر اعتمادي على قبول الاسناد هذا الكلام وكونه نزاعاً لفظياً
ممن شاع عنه كثيراً كما هو رسم اهل العناد ونسب هذا الكلام وكونه الى الفقيه وكتب الابيات
في حواشيه على شرح حكمة العين وغيرها منسوباً اليه بل نسبه الى الفقيه السر في
مجالس العلماء وتلقوا بالقبول الشيخ والنفر لو كان مراد الشارح ما ذكره لوجب
ان يذكر الفرق بينه وان يقول انهم استدلوا على بطلانه هكذا فان المعترض
ايضاً معترف بانهم يستدلوا لكنه يقول انهم كلهم غفلوا عن هذا الالزام والبرهان فمضى
كثيراً في مواضع بامثال هذه المغالطات والادوات ولهل عن الاستبداد من ان
اكثر اهل الزمان بل كلهم في الماضي ولا ينظرون الى الحاضر ولا بصيرة لهم في السمع و
لا يعرفون ان المعقول باو اهل انهم مزولون عن سلوك مسالك الاستدلال و
النظر ولا يعلمون من سوء السمع والبصر ومن المعلوم سوء المسموع والمنظر بل
الملفوظ بل المكتوب بلا تردد فيما نحن فيه ولعل الاقلين في هذا الزمان يكون
لاكثر من اضطرار ابا را او عنادا واستكبارا او ردادا واستحجارا متمكنين فيه
على القبور القديمة والعظام الرميمة كانهم جازمون ان من سواهم من سكن
الجحيم مفارقون عن عقل السليم والذهن المستقيم انتهى انت تعلم ان بعض
هذه الحاشية مذكور في التتمة منع نواحي ذلك البعض الآخر فيها فتامل في هذا المقام
فانه حقيق بالتامل قال الشارح لزم الدور بل لزوم الدور باعتبار الايجاد ايضاً
كما لا يخفى لعدم ارادة من الدور لازمة وهو تقدم الشيء على نفسه الا انه لا يلزم
الدور لاعتبار تغاير الطرفين منه قال الشارح لا خالق سواه تصريح بما علم ضمناً من
كلام السابق لان المراد من العالم جميع اجزائه وفايدته تاكيداً في مذهب المعتزلة
لان ان في المط ههنا كثبوت اصل الواجب بمعنى ان كان الخالق الآخر موجوداً او
لا كما يظهر من قوله او ينتهي الى محدث اه وههنا نفي الخالقية عن الغير الثابت حتى

بان المراد

بان المراد من الصانع هو الخالق بل الخالق هو المحدث وما ذكره الشارح من حمله
للاولية الغفلة يدل على قوله لا خالق سواه كلام تاسيسي ولم يلزم من سابقه
وليس في كلامه اشارة الى انه يلزم من السابق ويثبت الدليل النقلي الشرعي ذلك
ان يقول ان قوله على ان العالم بما تعالى تاكيد لما يستفاد من قول المص كان بعد ما
انقلب بعد ان لم يكن وقد عرفت ان الغرض من ذكر هذا القول هو دفع توهم تحديد
الذات في كلامه السابق ما فهم قال الشارح الا انهما ان العبادة لقايل ان يقول
ان العبادة كان المراد من الملك هو الحق والا ليس لم يلزم من نفي خالقية الحق
انه لقد فقد كلها الا ان ترى ان المعتزلة يقولون بخالقية حيوانات العجم بالنسبة
الى افعالها كالعبد والجواب عنه انه لا يكفي به لاشتراك الدليل او احتمال الحال
المانعون فيه ولما ابطل هذا يلزم بطلان خالقيته غيره من المخلوقات بالطريق الاولى
او بالنفي لم لا قايل بالفصل والمعتزلة لم يجعلوا حيوانات العجم بل قالوا انها القضاء
وخالقية العباد معاً بالنسبة الى افعالها فتامل تجد ما فيه وقوله لا يوجد افعال
فعل اختيار اصلاً لكنه يجد بطلان وجوده بالبديهة لكنه وجوده ليس بما يتكلم
فيه ان قوله ما سلف انه يلزم من وجود الفعل الاختياري من عبد عدمه وما يلزم من
وجوده عدمه فهو معدوم فيتحقق انه معدوم فيرجع ما سلف الى القياس الاقتراني
لا القياس الاستثنائي وهو قوله فان القادر اه الظ ان القدرة لا القادر
ثم الظ ان هي هو الذي يمكن منهما في ذاته مع قطع النظر عن الخارج والداعي
وهذا لا ينافي الاختيار وان كان الداعي متحققاً لنظر واجتماع الامكان الذاتي
مع الوجوب بالغير وقوله والنقص الواجب بخلقه ما ذكرتموه جاز في حقه ان الله
الواجب يوم كان موجوداً الفعل بقدرته واختياره التمكن من فعله وتركه اه وتوله
الى ارادة تخلقها احتاج فهو اه والظ مما ذكره المستدل بقوله وذلك
المرجح لا يكون صادراً عنه ما لا اختيار انها ينتهي الى الارادة يعقد من العبد
بالايجاب فكلام الامام يخالف ظاهره وقوله فيكون اضطرارياً قد عرفت منه

تعلق الارادة بالواجب والممتنع لوجوده وتوقف على وجه مخصوص الخ هذا

من تقرر انه ثم فى الوجه الثانى من الاستدلال الفلاسفة على قدم العالم
انه تعلق ارادة المخلوقة فى العبد لو كان من الواجب فيكون الفعل
اختياريا له تعالى لا للعبد ولو كان من العبد فلا نم حالة مثل حال تعلق ارادة
الواجب حتى تمم قوله لان النائم يصدر منه افعال اختيارية ومن نظر الى الظ
قولهم النوم ضد الادراك يمكن له ان يمنع كون فعل النائم اختياريا اذ لا بد فى صدور
الفعل الاختيارى من العلم ولو كان اجماليا بل لو ظاهره لم يتم ما ذكره بقوله اذ الكلام
علم النائم اه بل يمكن ان يدعى ايضا انه لو كان له فى حالة النوم فعلا اختياريا ينبغى
ان يترتب عليه ما يترتب على الفعل الاختيارى كالثواب والعقاب وكوقوع الطلاق
والعتق لو شتم غيره فى النوم وليس الامر كذلك الا ان يلتزم ظاهر بطلان او
كثير الخبطا او ركة فى حالة النوم فالمنع قائم فيه بان الفعل اضطرارى لانعدام
الادراك الا انه بما فيه جدليته قوله وكذا حال غير الانسان اه ومن عدم
تعرضه لحال الانسان بانا غير معلوم يعلم ان عدم علمه معلوم لعل وجهه ما قال
العلامة التفتازانى فى شرح العقايد وما قال الخيالى من انه لو نبش من الكيفية
المتخللة والحركات ولو كان السوال حال المباشرة او الاشتغال بالمشى لم يعلم
مع ان العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات قطعى الحصول الخ ثم اعلم ان
كلام الانسان فان ما ذكره فى دليل بطلان الثانى من صدور الفعل
النائم وصدور فعل غير الانسان من غير شعور غير معلوم نعم اخذ صدور
فعل الانسان يتم لان عدم علمه نعلم بالسوال فهذا القدر يكفى فى الاستدلال وعلى
ان اخذ بها لا يسمع لانها غير تام فافهم فالظاهر ان الاستدلال الصحيح والسليم
الكلى فى الانسان غير ظ ثم قوله لكن علم الاجمالى كاف فيه قال فى التتمة وفى حاشية
العلم الاجمالى حاصل للطرفين لانه مقرر ان تصور الجزئى من المبادى
الافعال الاختيارية وقد مر تفصيله والاجمالى اما فى الوجه الكلى كتصور
افراد الانسان بوجه الانسانية او الحيوانية او فى الوجه الخ مل

للكل

تعالى

للكل من حيث الكل بدون التفصيل الى الاجزاء كما فى ارضنا جد لقه او ابقاء عمل للعبد
بدون لعرق شجر من شجر وفرد من ونبى شى منها لم يتصور خصوصيته جزئية وحدها
فلا يصح وجوده وجاه محتمل ان يكون كلمة فيه منقطعا عن سابقه وهو كاف اشارة
الى مبدا البحث انتهى اعلم انه سيجى فى بحث العلم ان الرائى الكلى المنحصر فى الفرد
ويكفى فى تصور بجزئيته وليس فى فرده الا انه فى منحصر فيه وان كان فى الكل الكلى علما
تفصيليا واحتمال كون كلمة فيه منقطعا عن سابقه بدون كلمة الواو فى اوله يكون كلا اشتغال
مثل قولنا بحيث ما فيه حالا يتمشى الا الذى هو ولا يتم الخطاب فى الاستثناء
الى امثاله قوله ثم الايجاب بالاختيار اه وبه يدفع التعليل الذى ذكره العلامة
التفتازانى فى شرح المقاصد بان الاتيان بالاقبح الازيد والمنفع ممكن علا
بدله حال ذلك النوع وذلك المقدار من مخصوص وهو القصد اليه ولا يتصور
ولكن لا يبعد العلم به ويظهر بهذا الملازمة يستلزم الخلق بدون العلم لو كقوله
الا العلم من خلق انتهى اذا كان المراد من العلم فى قوله الا بعد العلم هو العلم
التفصيلى بان العلم الاجمال لا يكفى فى القصد والايجاب قوله وهو الشرح لا
متنازع اه لانه يلزم تخلف المراد عن الارادة الواجب وهو مح قوله واما
بان عند الاجتماع يقع مراده لعوامه اه يمكن ان يقع المنع لا يضرنا لما فيه من الحكم
ان يقع الفعل من الله تعالى لا من العبد وكذا كل فعل يظهر من العبد لو انه
تعالى لا يمتنع تعلق ارادته تعالى به بشدة توان لقاطع دقوعه ووقوع ضده معا فلا
ووقوع اثر منهما من غير منعهما فلا بد له يكون الواقع ما هو مراده تعالى لكون قدرته
اقوى فما وقع يكون صادرا منه تعالى والغير الذى لم يقع هو الذى يكون تعلق ارادة
العبد به ثم لا يحصر ان المراد امكان تعلق ارادة الله تعالى يجوز ان يكون قسم
تعلق ارادة العبد بحركته وذلك لحكم مثلا انتم منع فلا يضر القول بان الله تعالى فوض
ان تفويض بعض الافعال الى عباده ولم يتعلق ارادته تعالى به حتى يحرر التزويدات
المذكورة وذلك ان نقول ان للمانع لا يجب فعلها حفظ مذهبه بل يقول ان انظر فى

نقض التعليل الا ان حاصل هذا الكلام جواب بتغيير الدليل و المولوي احمد الجندي قال في
حواشيه على شرح العقايد النسفية ان هذا النحو من الجواب جواب بتغيير الدليل
الدليل فتدبر قال الشارح الايجاد ومن هذا القبيل جعل الموجود الذهني اه لان جعل
الابداعي ما يكون المجعول غير معدوم لا موجودا بالوجود الخارجي ولا موجودا
بالوجود الذهني ثم اعلم ان افعال العباد اعراض في تحققه على المادة وهي العباد
ولا يخفى ان جعل الانسان شيئا هو الجعل الايجادي والاختراعي وجعل الشي
موجودا الايجادي والابداعي وسوق كلام الامام الغزالي يقتضي انه للاول حيث
قال خالق الافعال ولم يقل خالق الاتصافه بها فلا يليق ان يقول به الا ان
يقال انه لم يقبل عدم كون الايجاد والاختراعي بمعنى الجعل البسيط واما كونه مستعملا
فيه مجازا فلا يدفع ما ذكرنا بقوله فلا يليق اه كما لا يخفى والبحث الطويل في قوله
اختراعا القول اي ايجادا لها من العدم الى الوجود سواء كان مسبوقا بالمادة او
لم يكن انتهى وتفسيره بالايجاد مع كونه حقيقة فيه ومجازا في الجعل هو الحقيقة نعم لم يقبل
كون الجعل الاختراعي جعلا مركبا كما فهمه استاذ الاستاذ فتامل قال الشارح والاستاذ
فيريد قبل ارادتك اه اي تعلق ارادة الله تعالى قبل تعلق ارادتك هذا يدل صريحا
على تقدم تعلق ارادة الله تعالى على تعلق ارادة العبد لكن المستفاد من كلام غيره ان
تعلق ارادة العبد مقدم على تعلق ارادته تعالى وكذا اقرب الى الجبر المحض لا يخفى ان
قوله وتختار له بل تحول ويوجد له اه الظ معطوف على قوله يريده والظاهر ان يكون
كلا من الاختياري والايجاد قبل تعلق ارادة العبد ثم لا معنى لتعلق ارادته قبل الاختيار
عدم تعلق ارادته وقوله تشققه فان قيل ايجاد كفر الكافر يكون كيف للشقيقة
يعني ان الكفر لما كان مطلوب الكافر يوجده لكمال الشقاوة وان كان في غيره تحت العاقبة
فتامل فانه لا يخرج بعد سيما اذا كان النفس شديدا ابدا ثم قوله وليس فيه جور وظلم
اي ليس في ايجاده تعالى ذلك الفعل جور وظلم على العبد لان الكل ملك الله تعالى فهو تعالى
يتصرف كيف يشاء ولا يسأل عما يفعل قال الشارح في الاحتياج اه

اه قال في التتمة بذا ان الاحتياج الى قدرة العبد ولم يكف قدرة الواجب واما
ان كفت ولم يحتج الى الآخر ومع ذلك اثرت قدرة العبد فيلزم التوارد انتهى
اعلم ان القول بكون افعال العباد لمجموع القدرتين الا بعد القول بكفاية
قدرة الواجب لان لفظ المجموع نص في التركيب لما كان لفظ القدرتين موضوعا
لارادة كل واحد حتى زاد لفظ المجموع لدفع هذا التوهم ثم قوله ولا يخفى ان محل
القدرتين اه اعلم ان النقض بمحل القدرتين لا يليق بموافق مذهب الاشعري
واتباعه لان ذلك المحل عندهم بقدرة الله تعالى والقدرة في نفسها والقدرة
مجموعهما اولم يقولوا بتاثير قدرة العبد اصلا ثم لا تحقق حادثة النقض نظرا الى مذهبهم
واما الاستاذ فيقول بكون هذا الفعل بقدرة الله تعالى وبما بين القدرتين
وحمل كلام الناقض على امكان محل القدرتين اه مع بعده عن العبارة لا يخفى اذ امكان
حادثة النقض لا يكفي كما ذهب اليه العلامة الدواني وغيره بل هو مما هو المشهور
بحيث كانت الكتب مشحونة به والالسنة جارية له ثم يقول الخيالي في حاشية
العقايد النسفية بكفاية امكان حادثة النقض لكن الناظرين فيها ردوه بل شنعوه
فتامل قال المحشي على ان تعلقهما جميعا باصل الفعل لا يخفى ان حال الاستاذ في تعلق
وصف الطاعة والمعصية غير معلوم ويحتمل ان يقول فيه بمجموع القدرتين
ايضا او بقدرة العبد على وجه الاستقلال او بقدرة الله تعالى استقلالا لكن الظاهر في هذا
القول هو الثاني فيرد عليه ما يرد على المعتزلة فتدبر قال المحشي الا انه لم يرد اه
انت خبير بان المراد من قوله لكن قدرة الله تعالى يتعلق باصل الفعل انه محل اصل
الاستقلال في مقابلة قوله وقدرة العبد اه يفيد ان قدرة العبد يكون فيه على سبيل
الاستقلال ايضا ولا اتحاد في ان المعنى كون اصل الفعل لمجموع القدرتين في مذهب
الاستاذ ان مجموعهما مؤثر فيه فمعنى كون قدرة الله تعالى متعلقة باصل الفعل و
قدرة العبد ايضا متعلقة بوصف الطاعة والمعصية في مذهب القاضي
في مقابلة الاستاذ ان مجموعهما مؤثرة فيه وقدرة العبد مؤثرة في وصف الطاعة

والمعصية فبعد ملاحظة ان الفرق بين كلاميهما بوحدة متعلق القدرتين المؤثرتين
في مذهب الاستاذ وتعدد متعلقيها توزيعا في مذهب القاضي ولو حمل تعلق
قدرة العبد بالوصف على مدخليتها فيه يكون المؤثر فيه هو قدرة الله تعالى
فعدم التعرض بتأثير قدرة الله تعالى في الوصف والتعرض بمدخلية قدرة العبد
فيه من الاوجه له وبالجملة ما ذكره بقوله بل اراد ما لا يلتفت الى ما ذكره
ان لزوم ما لزم على المعتزلة ليس لازما على ان مراده ليس هذا الا ان يحمل كلامه
على خلاف الظاهر العبارة للزوم الاستحالة على الظاهر ثم يحمل المؤمن على الصلاح
ثم لا يخفى ان ما لزم على المعتزلة هو الادلة النقلية والعقلية التي اوردها الاشاعرة
على ثبوت مذهبهم ونفي مذهب المعتزلة فلو كان مراد القاضي من مدخلية قدرة
العبد في وصف الطاعة والمعصية ان مجموع القدرتين فقد لزم عليه ما لزم
عليهم على الاستاذ ايضا لان الادلة الدالة على مذهب الاشاعرة كما تنفي مذهب
المعتزلة كذلك تنفي مذهب الاستاذ فلو لم يلزم الكاشف على المعتزلة شيئا ثم عدل
عنه الى ما ذهب اليه لاجله فيصح ان يجعل لزوم ما لزم عليهم دليلا على ان مراده
ليس ما ذهبوا اليه لكن هذا غير معلوم وكلامه غير مشعر به اللهم الا ان يقال الادلة
التي اقاموا انما تنفي مذهب الاستاذ ظاهرا وانما تنفي مذهب المعتزلة صريحا لكن يمكن
ان يقال ان بعض الادلة يدل على نفيهما كقوله تعالى خالق كل شيء والله خلقكم
الله تعالى خالق كل شيء مستقلا ولم يكن لقدرة العبد مدخل وقد عرفت وجه حمل
كلامه على خلاف الظاهر والحق ان ما لزم يكون لبعض المخلوقات صادرا من العبد
لان وصف الطاعة مثلا حكم من احكام الله تعالى ولا خفاء في ان استحالة
هذا اللازم ثابتة بالادلة الدالة على نفي خلق الفعل من العبد فتامل في المقام فانه
حقيق بالتامل قال الاستاذ ابن سينا فالواجب بيان كيفية المدخل على ان
الكسب كما ذهب اليه الاشاعرة تقول بمدخلية قدرة العبد ولم يبينوا ان
مدخليتها باي وجه وكذا الحال في قول القاضي بل كل من الفريقين لم يطلعوا على

على ان مدخليتها باي وجه بل لم يعلم مدخليتها مطلقا قال السيد الشريف قدس سره في شرح
المواقف المراد بكسب العبد الفعل مقارنته بقدرته وارادته من غير ان يكون
هناك تاثير او مدخل له في وجوده سوى كونه محلا له بل الله تعالى اوجد قدرته و
اختياره وفعله المقدور وهذا هو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري انتهى وينقل
من كلام شارح التجريد ما يشعر بهذا بيان المدخلية فلا يتوجه قوله وان اراد
معنى آخر فلا بد من بيانه اذ المحصل لهذا القول ان ليس ثمة معنى آخر لانه يعلم انه يكون
مراده بالمدخلية ما قاله الاشعري ولو كان المراد معنى آخر لما علم ما وجه عدم تاثيره
هذا المعنى وقوله يرجع الى مذهب الاستاذ في خصوص وصف الطاعة والمعصية
هذا يدل بحسب الظاهر بل بحسب القطع على ان الاستاذ في خصوص هذا الوصف قائل
بتعلق مجموع القدرتين كنفس الفعل لكن المحقق الشارح انه ليس كذلك بل فيه
سكوت عن مثل التقييد باصل الفعل يدل بالقطع على انه لم يقل في وصف الطاعة
والمعصية بمجموع القدرتين هو قول فلا وجه لمخالفة الاستاذ فيه ان المراد ان
كان عدم وجه لمخالفته اياه مطلقا فغير موجه لانه قال في اصل الفعل وهو يقول
في الوصف وحال في الوصف غير معلوم بل معلوم من التقييد باصل الفعل انه لم
يتعلق مجموعهما وان كان عدم الوجه في خصوص وصف الطاعة والمعصية كما
هو الظاهر بل الحق هو هذا فبطلانه غير ظاهر لجواز ان لا يوافقه في خصوص الوصف
وجوابه ان معناه فلا وجه لمخالفة الاستاذ في اصل الفعل لعدم ظهور الفرق بين
اصل الفعل ووصفه في تعلق القدرة الواحدة او المتعددة ودعوى الفرق تحتاج
الى البيان انت خبير بان من البين ان معناه ليس كذلك بل معناه
ما ذكرنا بقولنا وان كان عدم الوجه فتامل حتى تطلع حقيقة الحال بل ظهور
حقيقة الحال لا يحتاج الى التامل لظهور مراده مما ذكرنا الفرق بين مذهب
الاستاذ ومذهب القاضي باعتبار تعلق مجموع القدرتين باصل الفعل في مذهب
الاستاذ وعدم تعلقه باصل الفعل في مذهب القاضي بل تعلق قدرة الله تعالى مستقلا باصل الفعل

وتعلق قدرة العبد بوصف الطاعة والمعصية من غير الاستقلال بل المستقل مجموعهما بالوصف وذكره الشارح في بيان مذهبهما فتامل فيه قال الشارح وهما يوجبان وجود المقدور لا يخفى ان نسبة الايجاب في التاثير الى الارادة والقدرة تجوز وان يكون ما هو التاثير هو العبد الا انه تعالى وكون الايجاب بمعنى كونهما مستلزمين للفعل خلاف الظاهر قد عرفت مما نقلنا من حواشي الخيالي في حاشية التي كتبناها على ما ذكره الشارح تحت المطر بقوله والحاصل ان تحقيق مذهب الشيخ الاشعري لا مؤثر في الحقيقة الا الله من الفرق بين مذهب المعتزلة والحكماء واستفادة كلام الشارح انه لا فرق بينهما وهو قال بعضا لفضلاء ان تحقيق مذهب الحكماء انه تعالى فاعل الحوادث كلها كما سبق نقله عن الشفاء وقد عرفت هناك ايضا ان المحقق الشيرازي قال ان المحققين من الحكماء قالوا بانه لا فاعل سوى الله تعالى وقد عرفت منا ان غير المحققين منهم فلا يلزم المخالفة بين كلامي قوم لم يقولوا بذلك فيجوز ان يكون ما هو المنسوب اليهم في الكلام جميع الحكماء منسوبا الى غير المحققين منهم فلا يلزم المخالفة بين كلامي قوم واحد حتى يحتاج الى دفع المخالفة الى ان احد كلاميهم ظاهري والاخر تحقيقي فتدبر ثم اعلم ان الشارح سيقول في بحث العلم فان قلت قد تقرر ان الفاعل بالاختيار يتوقف فعله على التصور الجزئي اجيب قال في الاشارات ان الراي الكلي لا ينبعث عنه شوق جزئي وبين الشراح بان نسبة الكلي الى جميع جزئياته سواء ولذلك اثبتوا في الفلك وراء النفس المجردة قوة جسمانية هي مبدأ تخيل الحركات الجزئية ورتبا سمتها بالنفس المنطبعة فعلم من اثباتهم اياها في الفلك انهم قالوا بكون الفلك فاعلا في افعاله فتامل وتفكر قال الشارح والاستاذ وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها اي الواو للحال كما هو الظاهر انه اورد على صاحب القواعد وشارح التجريد بان يفهم من كلاميهما ان صدور الافعال من العباد بطريق الايجاب لا بطريق الاختيار والحال ان مذهبهما اي المعتزلة سوى الحكماء انها صادرة منهم بالاختيار

الا ان يكون المراد بهما ان وجودهما بحسب الارادة والقدرة فتوجد لان الشارح لم يوجد لا انها صادرة بالايجاب لا بالاختيار كيف فان اثبات القدرة والاختيار لا ينافي الاختيار نعم فرق بين الشانين وجوب الصدور الى الارادة والقدرة ترجع لان وجوب الشيء من العلة التامة او الفاعل والجمع بينهما ليس شيء منهما وبينهما فرق نسبة التاثير الى القدرة مع ان المؤثر هو الفاعل ثم قال ان مذهبهما مبني على ان يجوز وذهب الحكماء او يكون من مقول الاستاذ الاسفرايني ويكون من مقول الشارح التجريد ما قال صاحب المواقف الم كما هو المتبادر من لفظ الشارح واما اذا كان مقوله هو قول وذهب الحكماء فالظاهر ان يكون الغرض من نقله الظهار موافقته في كون العبد فاعلا مستقلا لفعله وفي نفيه اياه في كونه موجبا مع ممكن التوفيق بما ذكرنا ولا يبعد ان يكون الغرض من كلام الشارح التجريد موافقة المعتزلة والقواعد وخلافه المحال تعين اذا ملكت عبارة الشارح التجريد ثم اعلم انا وجدنا العدة مسددة وانه كان من مقول الشارح التجريد حيث قال في شرح كلام صاحب التجريد والمعتزلة قالوا العلم تابع للمعلوم لان مرتبة فلا يكون موجبا لامتناع اووجوب المقدورة فالضرورة قاضية باسناد افعالنا الينا اختلفوا في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم الى ان قالوا هي واقعة بقدرة الله تعالى الا ان الاتفاق على انها افعالهم لا انها افعال الله تعالى اذ القاعد والاكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى كان الفعل انما يستند الى من قام به لا الى من اوجده فذهب الشيخ الاشعري الى انه ليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه وتعالى اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعل المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرتهم على سبيل الاستقلال لا الايجاب بل الاختيار في هذا المذهب وادعوا الضرورة في علم

صاحب التجريد اعلم ان صاحب التجريد اراد او عرف بالمصنف لفرقة في هذا الحكم
عند الاداعي ثم كذا ان مراده ما هو الظاهر الا العاقل انه ... لما عن هذا المذهب
حلا لقصد ان هذا الظاهر ويجعل فيه لا قائل غيره نعم لكن نسب هذا المذهب
الى المعتزلة وشارح التجريد نسبه الى الحكماء والمصنف عقد انه مما كان مذهب
صاحب التجريد في المقصد لانه بين الكلام على ظاهر كلامهما اسمى او اخصلهم مع
المعتزلة الى لا خلاف حتى ان مرادهم هو هذا وسيما اذا احتمل معنى الكلام الاخر
الذي قال بانه لا قائل غيره نعم وشارح التجريد مقصد ... ثم اعلم ان
من نقل كلام شارح التجريد انه موافق لصاحب القواعد وهو المحقق الطوسي وانه
موافق له في جعل الكلام مبنيا على ظاهر مذهبهم واما المحقق مذهبهم عنده هو ان لا
لا غيره وقد عرفت انه كلامه لا يحتمل المواخذة العامة **قال الكون والفساد** وليس
هذا اعتراضا على افلاطون الظاهر انه ينقل على افلاطون وعقول ... المراد اذ
لو لم يكن كذلك بل كان اعتراضا عليه لكن التوجيه من جانب افلاطون بان مراده
هو ما ذكره رضي الله عنه ... ان لا يعلم مراده وهو مستبعد جدا **قال الماتن** قلت
هذا منع اه لعل الغرض منه هو الاشارة على صاحب قواعد العقائد انه لم يطلع
على اصل مذهبهم كما ... اصل مذهبهم ... الشيخ الرئيس ونظرا الى
كلامهم حكم بانهم متفقون المعتزلة مع انه قد صرح في شرح الاشارات بما هو
تحقيق مذهبهم ويحتمل ان يكون الغرض ان مراده ان ظاهر كلامهم يدل على ان
مذهبهم موافق لمذهب المعتزلة لكن تحقيق مذهبهم ليس كذلك كما صرح به في شرح الاشارات
فان حمل كلامه على الاحتمال الاول كما هو الظاهر فيكون ... بالاحتمال الثاني و
في القواعد لم يصرح بتحقيق مذهبهم اعتمادا على ما صرح في الاشارات ...
فقد بر واحسن التقدير **قال الماتن** عن افلاطون اه والغرض من نقل كلامه ونقل كلام
بهمنيار الاشارة ان كلامهما يدل على انه لا قائل غيره نعم واما دلالة كلام بهمنيار
عليه فظاهر واما دلالة كلامه عليه فلما ذكره المحشي ... قال ... الخ

الله فان قوله الجزء الاول واقتدا الرامي مشعر بان موجد الحوادث كلها هو الله تعالى
لا الملكة مطلقا حادثة كانت او قديمة [illegible] بدلا لو كان
كما منع العموم او ان افلاطون قال بحدوث العالم كما مر والمراد من الرامي هو
الموجد كما قسمه وقسمه اسناد الاستاد ويحتمل ان يكون المراد منه هو توصل
الحوادث الى الاسناد حيث نصب سببا لتاثير الحوادث التي تكون وصولها
الى سببا لتامة لا مطلق الحوادث لعل هو ... الشعر ... وكذا سياق
الكلام وسياقه يشعر بان يكون الغرض من نقل كلامهما ... ان تكون تحقيق
مذهب الحكماء ان لا يكون قائل لا غيره نعم لكن يكون كلامهما موافقا للمعتزلة
او الم ... ما ذكره المحشي مجوز من نقلهما في شرح ان العقد اشترك بسائر
الحكماء ... يكون مقصده بهما هو الاعتراض عليهم ... ما هو ... هو
مذهبهم في العقول العاقلة الوسائط ... **قوله** والاحلاك ... قال جاربردي
اصله ... وهو ... اللام الى موضع العين ...
الصحاح والواو ... وقلبت الواو المتطرفة ياء ...
وقلبت الواو ياء للقاعدة ... الساكن لمناسبة الياء ونقل ...
فعلوا ... بكسره للاتباع ... كذا قال المولوي جلبي في حواشي
المطول ... في حاشية ... سورة والنازعات
والعسر جمع ... على الواو واسمي ...
... كما قال ... اللام الى موضع العين ...
... الالف ... وقلبت الواو المتطرفة
ياء وكسر ... الفاء ... ياء ...
بالحذف والياء الواحد ... او ... لاولى ما
كما قال جاربردي ... ان كلام ... المشهور
في الالسنة ما ذكره جاربردي **قال الماتن** ومنها ما لم يكن للعبد اختيار وانه
لا وجه للتكليف ... ان هذا التكليف بعد اعطاء العلم والارادة والقدرة
للعبد بحيث لو شاء ... يفعل المكلف به بعد تحقق الشرائط ... لعلهم ...

والاسباب ليس وسائط الى غيره ... لا غيره لقصد ان لا قائل بالحوادث ... [illegible]

ان المشهور في ملكه غيره فيفعل ما ارادة العبد او يريده ولا يلزم ان لا
يسمى الثواب ان كان الفعل طاعة ويسمى العقاب ان كان معصية فلا لحاجة في كون
الله باسئ الافعال الاشعري كما قال الله [illegible] من ان الثواب مجرد فضل نعم [illegible]
للعبد وان العقاب عدل منه نعم ولا يسأل [illegible] الملك ملكه نعم [illegible]
كيف يشاء قال المحشي لا يستلزم الاخر الظاهر ان [illegible] لا يستلزم [illegible] الفعل بل
هي صفة يكون من شانها ان يكون مؤثرة فيه الظاهر [illegible] العلم
ما ذكرنا من الجواب عن التشنيع الاول والثاني الظاهر مما اجاب الشارح عنهما
كما لا يخفى على الذكي فتامل قال السيد الاستاذ وظني انه عطف على قوله
القدرة آه وان مع ذلك لكن عطفه على قوله ان قدرة العبد واعادة
الباء في قوله [illegible] للعبد الا ان يكون [illegible] لكن التوسيط
عن المصادر [illegible] بالا [illegible] ان قوله ان [illegible] لا ثبات كون النسبة
بالقدرة مجرد اصطلاح يكون [illegible] ولا يكون القدرة مؤثرة فيخالف ما الدليلين
في شيء واحد [illegible] ان [illegible] ما ذكره في [illegible] قال
السيد الاستاذ [illegible] اعلى [illegible] الا [illegible] الفرا [illegible]
من [illegible] ان مراده هو ما ذكره على [illegible] ان [illegible] مراده
هو [illegible] الظاهر [illegible] الشريعة هو [illegible] مراده ومراده
من التوحيد هو التوحيد في العبادة [illegible] الثاني [illegible] السلم و
الرضا و [illegible] في [illegible] قال السيد الاستاذ [illegible] قالوا [illegible]
اعلم ان احد [illegible] هذا الدليل [illegible] هذه المقدمة المجمع عليها والاخر
قول كون [illegible] الواحد [illegible]
ان يكون [illegible] هذه المقدمة [illegible] ضرورية وهو [illegible] الاول
لا المقدمة المجمع عليها [illegible] العكس [illegible]
كل ما هو كمال [illegible] ان الانواع [illegible]
عند السيد الاستاذ حيث قال في [illegible] او لوية [illegible]
محل تأمل ولا بعد كل العبد ان يكون [illegible] المقدمة المجمع عليها [illegible]

مبحث الصفات

بان يراد من كونه تعالى متصفا بجميع صفات الكمال ان الصفات الكمال زائدة

فانه [illegible] هو مراد المصنف [illegible] القول [illegible] والمص وان لم [illegible]
زيادة صفاته [illegible] متصف بجميع صفات الكمال [illegible]
[illegible] في مبحث العلم [illegible] اثبات صفة العلم [illegible]
[illegible] المقدمة [illegible] الاستدلال [illegible] الحلي [illegible]
[illegible] العقل [illegible] انه متصف بجميع صفات الكمال
[illegible] ان صفاته ليست عين ذاته [illegible] ان يكون زائدة [illegible]
ان [illegible] وان لم [illegible] على ان
[illegible] متصف بجميع صفات الكمال [illegible] الزيادة [illegible] ان يكون مراده
في المقدمة المجمع عليها ما هو [illegible] القول والصحيح [illegible] المقدمة [illegible]
[illegible] الزيادة [illegible] الجمهور [illegible] الدال
على زيادة [illegible] في [illegible]
الاول [illegible] المصنف [illegible]
[illegible] المصنف ان العبارة الدالة صراحة
على الزيادة [illegible] متصف بالصفات [illegible]
[illegible] العبارة [illegible]
صحيحة في الزيادة [illegible] ان [illegible] المقدمة [illegible]
المجمع عليها للعقلاء [illegible] من الحكماء والمتكلمين [illegible]
[illegible] الزيادة والعينية [illegible]
[illegible] المجمع [illegible] العائدة
[illegible] قال السيد الاستاذ [illegible]
[illegible] في كلامه [illegible]
[illegible] ان يكون دليل خامس هو

ودليل اصل العلم لا العلم بجميع المعلومات فعلى هذا لا يمكن ان يكون المتهم فرع
على المقدمة المجمع عليها العلم بجميع المعلومات وانما اورد والسمع دليلا حاصلا
سمعا او عقلا لقوله في اما سمعا آه على اصل العلم فلا مصادرة حينئذ و
يحمل الدليل الخاص على الدليل الذي يثبت به اصل العلم بجميع المعلومات وحمل
الموضع في قوله وهو عالم بالموضع على الموضع العلم بجميع المعلومات خلاف الظاهر
قال الاستاذ ابو اسحاق فان اولويته آه قال مولانا خاجه زاده في تعليقاته لا اراد
الجواب ان العلم ان فرق بين كون الكلام شعريا وبين كونه سعيا
على ان ما ذكره منقوض بالاشكال الذي سبق اسا جوابا بالسكوت الاول فانهم
استدلوا بتعلقه بعدها بما اولوية آه بانه ان سوى جميع الصغرى لا يتبع
الكبرى والاولى المعروفة على بيان المرام لانه ضعيف ولا يبعد ان يكون مراد
قوله فان اثبت بالدلائل آه فان اثبت وحدة الواجب بالدلائل المذكورة
آه لا انه اثبت ولويته كون السمع معتمدا بالدلائل المذكورة آه فلا يرد
قوله واثبات العلم له وحده على ان ما ذكره آه وان سلم ان المراد هو اثبات
جميع كلامه وكان الاستدلال الاولى دعى كون الكلام سمعيا الى كون الكلام سمعيا
عنده فانه يمكن ان يقول هذا المطلوب لما اراد دعواه على العقل كون جميع الكلام
هو الاول سمعي بل لا موضع الفصول الى الشكل العام سمعيا اسمه وشق
المطلوب لكن الشكل الاول لو صح وظهر اساسه على خلاف هذا الدليل عامة الا
بالدليل للدلائل المذكورة فهو بهذا الدليل الى الدلائل المذكورة للمتوحد وكل
بهما الجمع في كون كل الدلائل مثبتة لكل الاولوية بطريق سمعي فلا ان يظهر له
سعيا بالجمع سطح في حمده فساده **قال الشارح** لا نقل عنهم اي عن الحكماء
والظاهر ان هذا الارجاع كلام في حصائلهم لكن المستفاد من كلام الشارح
بحث العلم ان الامور السمعية رجعتها الى العلم وبقول الشيخ برهان الدين
صفوة سمع ووصف بصر . نسبت بعلم دعى ديكر . لعلة به بخصيصهم

بخصيصهم بالذكر ان الارادة بعدها في الى الارادة اما في حق من قال
بنفسية الصفات ويخصوص العقيدة على الرجحان المذكور والاشعري وان قال
بالارجاع لكن لم يقل بالنفسية وبخصوص على الطريق المذكورة فهو لا رجحان
عنده في هذا المعنى بما لا فائدة في الملبوس الا لاصحابنا زيادتان لم
يكن ان يرجعهما الى العلم عند اهل الحق هما في الباب الثالث
من كون سميعا وبصيرا بالدليل المطلق بهذه الخصوصية الا ان يقال ان
القائل به هو لما تردد فيه بل لعل بعض الاشاعرة الخصم لا امام الحرمين به
والمطهر بل الامام الاشعرية بل القائل بالارجاع فريقهم هو الشيخ ابو
الحسن الاشعري والاشعرية هم التابعون له في اكثر الاصول فقد بر
واحسن التدبر **قال الشارح** وعلى الكلام عندنا الا انك وعلى ذاته هذه الخصوصية
بين الخشية يعني بل الخشية آه يمكن ان يكون الغير المعتبر وعلامة لما كان
راجعا الى ذاته علم الا الى ذاته فلا يكون هذه الخشية يعني بما من الخشية المذكورة
في اعتبار كونه على الله وما ذكره في الشرح يقول هذه الخشية يعني بها
من الخشية المذكورة في اعتبار كونه على الاستاذ **قال الاستاذ الاستاذ**
فاذا الجمهور نشرعنا الوجود ذاته لا يجع ان كون الوجود بالغير والا لكلامها
لابد منه في الوجود فاذا اخذ كل منهما في الموضوع في الخارج لم يوجد في
الخارج موجود اصلا **قال الاستاذ الاستاذ** وهذا العموم صحيح ولا يحتاج
الى ارجاع السمع والبصر فريد الحكمة بان الحكماء ارجعوا الى العلم بالمسموعات
والمبصرات كما نقل عنهم اعلم ان المستفاد من رسالة اثبات الواجب
الجديدة ان حصر العلم في الصفات راجع الى العلم عند الفلاسفة و
هو مرجع الادراك ولا يكون هو كلام الشارح في هذا الشرح ومع هذا الكلام
وان جاء الرسالة الكوجيح في هذا الشرح الحكم الى رجوع بواسطة العلم
ولو واسطة فلا يرد ما ذكره الاستاذ من عدم الحاجة الى ارجاعهما

الا العلم فيها ملاحظة في هو حال منها بعد العقل ولم يتصف بصفة الواجب تعالى
من حيث انه مجرد عن المادة وعلائقها الا بالاعتبارات المجردة فهو علم وعالم
في المادة لا بالغيره كان عالما ومعلوما وليس هذا مخصوصا بالواجب بل جميع
المجردات كذلك حتى ان النفس الناطقة من حيث تجردها عن المادة وصارت بعينها
علم وعالم ومعلوم وهو فيه من حيث انه بسبب علمه بالحكمة [illegible] وجه النظام
الاصلح يصح ان يصدر عنه جميع قدرته او القدرة بالمعنى الصحيح صدور الفعل
عن الفاعل بالارادة بذاته بعينه كذلك هو من حيث ان علمه بعينه لا كمال
بعينه وجوده في اي رجح ارادته او الارادة امر يخصص احد الضدين
ومن حيث انه يدرك الاشياء ويوجدها بالفعل حي اذ الحي هو الدراك
الفعال فقد رجع صفاته الذاتية كلها الى العلم ثم رجع العلم الى الذات
انتهى كلامه ويمكن ان يعترض بانه قد رجح السمع والبصر الى العلم انتهى
استحضر بان هذا المحقق ممن يدعي ان هذا العلم لم يرجع الى الذات كالعلم
من غير سلطة العلم **قال الاستاذ الاستاذ** حوله قال بهذه المرتبة على ان اشارة
الى ما نقلنا من مقاله بعض المحققين في عينية الوجود فارجع اليه انتهى و
الظاهر ان الاسماء هو [illegible] فارجع الى الدليل الذي ذكره في حسبه الوجود
من ان الانتزاع عن الموجودية ان لا يكون الا انتزاعا من الوجود والموجود ممكنا
ولم يمكن تصور الانتزاع منهما الا ممكنا وهذا التصور يدل على العينية وحاصل
هذا الدليل هنا ان يقال ان الانتزاع مرتبة العلم ان لا يكون الانتزاع بين العالم
والعلم ممكنا وكذا تصور الانتزاع لا يكون ممكنا فلذلك لا يمكن الا ان يكون
العلم عين العالم استحضر بان يقال نقول فانا مثلا نحتاج في الكشف في
الاشياء الى صفة مغايرة لنا قديمة بنا وهو تعالى لا يحتاج الى شيء لذاته تعالى
تنكشف الاشياء عليه تعالى والظاهر هذا الدليل ان العلم اذا كان زائدا على ذات
العالم يكون العالم محتاجا في الانكشاف والمعلوم الى صفة مغايرة لذاته تعالى

سيما

سيما اذا كان العرش صفة زائدة الاحتياج في العلم الى غيره نقصان العالم تعالى
لو في العلم نقص العالم فان العالم حينئذ يسري في الاحتياج هذا حاصل هذا الدليل
فان هذا احتج بذلك **قال الاستاذ الاستاذ** لان المعنى فيها ان وجود الموضوع
بالذات في وجود المحمول بالعرض وكفى في هذا الحكم الوجود الرابطي يعني صحيح هذا
وعلاقته هو الوجود الرابطي يعني كما ان الوجود الرابطي للعرض في الموضوع
يصح ان يقال ان الوجود الذي هو للموضوع وجود خارجي للعرض [illegible]
بخلاف الرابطة فان الحمل هو الحكم باتحاد وجود الموضوع لوجود المحمول
اتحادا بالذات قال المولوي احمد الجندي في حاشيته على حكمة العين في بحث المشتق
ما حاصله ان هذا المعنى يصح حمل ما خذ الاشتقاق فلا حاجة الى جعل المحمول كما
يحكم ان في هذا المعنى زيد ابيض بالعارضية ولذا فاتني ابيت بياض فكذلك حال
ما قال المحقق الجندي وهو قاله في حاشية الشمسية والمفهوم من كلام العلامة الدواني
في ان النسبة الى الذات الخارجية ومفهوم المشتق ليس الا هو الحدث المنتسب من
حيث انه متحد بالانتساب في العقد خارج المشتق والفرق بين ما خذ الاشتقاق وبين
العرض مثلا وبين المشتق هو الضارب باعتبار الاطلاق والتقيد والحدث
من حيث انه منسوب الى الذات مدلول المشتق من حيث هو هو مدلول المطلق
هكذا يستفاد من كلام المحقق الشيرازي في حواشيه على شرح المطالع ومن كلام الحكيم
السعادي [illegible] جعل المشتق محمولا [illegible] هو كونه الى الوجود
الرابطي المصحح للحمل **قال الشارح** والسيد الفوقاني [illegible] والعلامة
يعني ان الظاهر [illegible] ان بعد هذا الدليل يكون مشتركا بين الفوقاني
والظاهر انه ليس كذلك بل القول المعتبر بعدم زيادة الصفات لئلا يلزم تعدد القدماء
بل تعدد الواجب ان كانت قديمة وكون الواجب محلا للحوادث ان كانت حادثة
كما يستفاد من كلام الشارح في آخر هذا المبحث والقول بان هذا الاستدلال مشترك بين
الفريقين مستبعد جدا قال المولوي [illegible] وانت تعلم ان هذا الدليل مبني

قال لا احتياجها الى موصوف انت خبير بان الامكان عبارة عن عدم مقتضا ذات الشي وجوده وعدمه فنقتضا ذاتها ما فعلى هذا لا يتم تقريب قوله فلا بد لها من علة على الامكان لان المراد من العلة هو العلة المغايرة الفاعلية لجواز ان يكون ذات الصفة ومهيتها مقتضية بوجودها بعد خلية الموصوف وهو لا ينافي الامكان بالمعنى المذكور ادح لم يبين فنقتضادها نا ما فان قيل ان يعلم وجود لا بد ان يكون موجود اتق ان السيد الشريف جوز تاثير المهية من حيث هي في وجودها والمسلم عنده هو استحالة اقتضاء مهية الممكن وجوده والمتكلمون مما المتفق عليه المتكلمون والحكماء والاختلاف بينهما في اقتضاء ذات الواجب وجوده والمتكلمون قالوا به والحكماء ينكرونه وهذا الاستدلال لو كان الزاميا على المتكلمين يتم لكن انه ليس الزاميا قال استنادا الا سواء كان ذلك الغير آه فعلى هذا الاسرد ما ذكره المحشي في الشق الثاني من ان بعض الصفات يجوز ان يصدر من الواجب من غير توسط شي والباقي يكون صادرا منه بتوسط ذلك البعض والحاصل ان بعضها لا يكون واسطة في صدور البعض الآخر منه لان هذه الصورة مندرج في الشق الثاني او في خلاصة الشق الثالث لان ظهر منه ان الغير مؤثر اي فاعل بل الظاهر المراد من العلة المطلوبة هو العلة الفاعلية بل يكون كون المراد منها هي العلة الفاعلية متعينا لانها هي محال الاتحاد منها في الممكن الموجود ولكن محط الاستحالة هو مدخلية الغير سواء كان مؤثرا او من سائر العلل لعل المتكلمين لم يسلموا استحالة استكمال الواجب بالغير الذي هو يستند اليه تعالى بل قالوا به تعالى فهي مقدمة يتنازع فيها وحاصل كلام المحشي عدم تسليم الاستحالة ولو كان ادخل في الاستثناء والمه الواجب ان يكون المراد من قولهم وتلك العلة

تاثير مهية في وجودها بشرط عدم مهيتها تعلم ان استحالة

تلك العلة اما ذات الواجب ان تلك العلة اما ذات الواجب او المستند الى ذات الواجب ولا خفاء في بعده الوجود للاشيا اما بان يتحقق او لعل الغرض من ايراد هذا الحاشية شبهة ان اجزاءها ان الصفات التي هي من الاعتبارات العقلية عندهم حق الاشراعيات فثبوت عالم له تعالى مثلا وحمله عليه تعالى واتحاد وجوده مع وجوده يكون مثل الحركات بالنسبة الى موضوعها ويؤيده جعل هو ر ذهده الحاشية قوله لما عندهم من الاعتبارات العقلية وثانيهما الظاهر ما اورده المحشي على ما ذكره الشارح في الوقت بان الالصاق بالانتزاعيات بقوله ثم اقول العلم في كلامه آه لا يحتج على المصنف ان المستفاد من قوله بان انتزاع المحمول آه ان ان كون العصف خارجه مشروطة بشرطين احدهما انتزاع المحمول من الامر الخارج والآخر عدم كون المحمول محلولا بالموضوع في ظرف الانتزاع وهو الخارج وان كون العصف ذهنيا ان لا يكون شي منها الشرطان المذكوران واستفاء احدهما فيكون بانتفاء احدهما وفي الامور العامة سيع الشرط الثاني لان الامر العام وان كان منتزعا من الامر الخارج لكن يكون محلولا في ظرف الانتزاع وهو الخارج ولم العلم من كلام الشارح ان كون العصف الذهنية مشروط بشرطين كون المحلول منتزعا من الامر الذهني وعدم محلوله بالموضوع في الذهن حتى يرد ما اورده بقوله ولا يتحقق الشرطان في ظرف الذهن او الخارج انتزاع الى ان مثل زيد موجود ولا يكون صفة خارجية ولا صفة ذهنية لعدم تحقق احد شرطي كل منهما وان تحقق شرط الآخر قال استنادا الا ولا يلزم التحاد صدور الكثير من الواحد الطالب لو لا يلزم صدور الكثير عن الواحد لو يكون العبارة لو لا يلزم انه يلزم صدور الكثير عن الواحد لكن الاستحالة لم يلزم وهو كلام لا معنى له فان قيل لو اذا كان صدور بعض الصفات عنه تعالى بتوسط البعض الآخر الذي هو صادر عنه تعالى بلا واسطة يصح

حاشية صدور واسطة

ان انتقال الصدر الى الكثير عنه بعد الكثير تمم استحالته فكون له معنى محصل وقال
ان الكلام في العلل الفاعلية للممكنات وهذه الصورة لم يقدح في شيء من
شبه تردد الاستدلال والظاهر ان الفاعلين بالصفات اختاروا
هذه الصورة لانهم يقولون ان الحيوة مثلا شرط لصفة العلم اللهم الا
ان يقال المراد من العلة هو مطلق العلة وهذه الصورة مندرجة في كل
من شقوق وبطلان الا كونه يلزم على الشقين يلزم كونه فاعلا وقابلا
وبطلان الى الثالث بالنسبة الى سائر الصفات يلزم الاستكمال بالغير ان
كانت المدخلية بطريق الشرطية لا الا علية او يتقى ان الاستحالة منحصرة
في استحالة الشقين ثم لا يخفى ان عدم لزوم الاستحالة في هذا الاحتمال الثاني
بعد تسليم دخالة فيه لم يكن دليلا وفرضه على انه لم يدخل فيه تمكينا ان يقال
معناه انه ان لم يتم الغير يكون في كلام المستدل خلل وان تم تم كلامه
فلنحمل كلامه عليه لان الاحتمال الغير يلزم منه كلام مستدل والوثوق
بالمقام وعدمه لم يؤثر في دفع الاحتمال وقوله وان كان خارجا عنه الخ
تحليل الحصر وترك الشقين اما الثالث بالكلية في الاحتمال كما ان عند
المتكلمين منحصرة في لزوم كون البسيط الحقيقي فاعلا وقابلا ثم توجه
يجوز ان يكون بعض الصفات الصادرة عنه بعد ولا والباقي يصدر عنه
بواسطة او يلزم كونه تعالى فاعلا وقابلا بالنسبة الى بعض الصفات الباقية
من بعد ويظن ان ما ذكره مخصص جواب محشي شرح العقائد السعد بعد نقل
قول العلامة السعار له والمعتزلة بهذا المقام مذهب المعتزلة والفلاسفة
الى نفي الصفات لان الاستحالة منحصرة في لزوم كونه تعالى فاعلا وقابلا
حيث قال لكن صعوبة وجود الصفات عند المعتزلة لكثرة القدماء وعند
الفلاسفة لا صعوبة له لكن وجه الصعوبة ان الصفات لو كانت
موجودة للكل الواحد فاعلا وقابلا لا معا وهو باطل عندهم انتهى اقول

قال لما كان يعدلم سوده الى
الصورة وعلى الاول يلزم ان
الاستحالة يصدر آه ولو كانت

اقول الظاهر من كلامه ان الاستحالة منحصرة في ذلك عند الفلاسفة والمستفاد
حاشية مولانا خاصة صونه في هذا المقام ان استحالة صدور الكثير من الواحد
واستحالة ~~صدور الكثير على الواحد~~ كونه اسم الواحد فاعلا وقابلا معا
لم يقل به المعتزلة حيث قال قوله كما ثبت في موضعه سوق كلامه يدل
على ان موضع البيان هو المعتزلة ولم يقولوا باستحالة صدور الكثير من الواحد
نعم والمعتزلة لم يقولوا باستحالة كونه فاعلا وقابلا ونبه انهم يقولون كما
ثبت في موضعه ان هذا الموضع ليس موضع البيان في
فالتحقيق انه يأتي ما وقع في موضعه من اراد الاطلاع فليرجع اليه
انتهى فالظاهر ان الفلاسفة والواجب يعدان القول بالصفات بلزومهما
واستحالتهما والظاهر مما نقلناه ما تقدم من قوله وانت تعلم ان هذا
الدليل مبني على مقدمة لم يقل بها المعتزلة فلا يكون دليلا لهم الا انهم
الا انهم قالوا باللزوم والاستحالة يقدر ان حسن التقدير قال الشارح قدس سره
اما اذا لم يكن له الا جهة واحدة لم يصح ان يصدر عنه الا ما بالاستناد الخ
اقول يمكن توجيه كلام الشيخ على وجه لا يرد عليه شيء مما ذكره وذلك ان يحمل
كلامه على حيث لا يحتاج الى ما اجاب الاستاد الشارح رحمه الله بان يجعل اللازم
عدم صدور الباء من الالف من الحيثية التي يجب صدوره عنه منها وذلك لان
الشيء البسيط الذي لا تركيب فيه اصلا كالالف لو كان علة للشيئين كالباء
والجيم معا معية بالطبع وكانت حيثية الصدور واحدة يلزم ان لا يصدر
كل واحد منهما عنه من الحيثية التي صدر عنه وهذا احتمال في العصبي و
لك ان تقول اللازم خلاف المفروض بانه ان صدور المعلول عن العلة انما يكون
بسبب ارتباط العلية ومناسبتها والمراد من الحيثية هذه المناسبة والارتباط
ومعلوم ان صدور الباء من الالف لا يكون الا بواسطة الالف فيمكنه
الا للعلم الضروري بان المناسبة العامة لا يصح ان يكون مخصصا للمعلول
المعين فلو صدر الجيم عنه ايضا وكانت الحيثية واحدة يلزم ان لا يكون
هذه الحيثية المذكورة ضرورة تغاير النسبة بتغاير الطرفين وهذه الاحتمال

لازمة بالقياس الى الصدور الى الاثنين ولظهر لك جواز وجه آخر للاشكال
بهذا المطلب وهو ان الحيثية ليست الا مسكة العلة او بيانا للنعم وهو ظاهر
فلو كانت الحيثية واحدة فلا يصح اما ان يكون هذه هي مناسبة للمعلول او
لا معلول او لواحد منها مع العدد المشترك كلا سبيل الى شيء منها اما
الاول فلاستلزامه ان يصدر بها بلا اعتبار مدخلية العلة كلها وهو
ظ واما الثالث فلوجوب كون الحيثية محققة والعام لا تحقق له
بشيء من افراده فلزم اجتماع النقيضين او خلاف المفروض بالعكس
الى المسكة والارتباطية ما خطر بالبال في تصحيح هذا المقام و هكذا
ينبغي ان يعلم مراد الشيخ الرئيس رحمه الله انما كل اسمي كلام يمكن ان يكون
ان مراد الشيخ لو كان ما ذكره الاستاد ينبغي ان يقول لو كان الواحد
المعين مصدرا لامرين يلزم ان لا يكون مصدرا لشيء منهما و
هو اجتماع النقيضين وح لا مدخل له في لزوم اجتماع النقيضين لكونه
مصدرا لامرين ما ذكره في السابق من جواز كان مصدرا له لا كلا لا يخفى
على من له ادنى ذوق الكلام لا يخفى انا نجد بعد نقضه هذا في سماع كلام الاستاد
كلاما يتعلق بعضها الى بعض بل بحيث يكون خلاصة ما ذكره الاستاد ره
حيث قال انه قد خطر في قلبي توجيه كلام الشيخ و التحقيق ان لا شيء في
من المحذورات المذكورة وهو ان يكون يعلم بالبداهة ان كل علة
لها معلولان لا بد لها مع كل واحد منهما خصوصية ليست تلك مع غيره
بحيث يصدر في تلك العلة باعتبار تلك الخصوصية لها مصدر لذلك
المعلول ليس مصدرا للغيره فلو كان الواحد مصدرا للالف وللعز ايضا
يلزم ان يصدق عليه باعتبار خصوصية انه ليس مصدر العز للالف
وهو مصدر للعز الذي بالفرض فلو كان ذلك الواحد واحدا حقيقيا يلزم ان
يكون مصدر العز ولا يكون مصدر العز الذي حيثية واحدة وهذا
تناقض انتهى كلامه فان قيل انه يلزم انه لا يصدر من الواحد الا الواحد
نظرا الى ما قال الشيخ وهو انتهى وحرر كلام الشيخ بان لا يصدق

لا يصدق على عدم صدور غير الواحد الصادر صدور ذلك الواحد فصدق عدم
صدوره فيلزم صدوره وعدم صدوره وهو اجتماع النقيضين لو قال
لا نسلم صدق عدم صدوره على عدم صدور غيره ولا يلزم انطباق المصدر به
على نظر الى خلاصة ما ذكره الشيخ انه يلزم ان لا يصدر شيئان كزيد وعمرو
مثلا لا يجتمعان مما لا يشغل الآخر فيكون علة فيلزم اجتماع النقيضين
في الحصول وجواب الاستاد بسر ازهر ميسر كالورود والكلام في كلام الشيخ
ثم لا يخفى ان الظاهر من كلام الشيخ ان يكون مراده من اجتماع النقيضين مثلا
اجتماع الالف واللاالف لا اجتماع صدور الالف ولا صدور الالف
لكن الحق على كلام الاجتماع على هذا الوجه مع اجابة انه نظرا الى ما قلتم
اعلم ان الاستاد ذهب فيما نقلنا عنه الى العرض حيث قال اقول الحكم بتوجيه
كلام الشيخ ونسبه منسوبة الى الآخر الى تلميذه ره وهو مير ابراهيم
الهمداني حيث من ما اعترض على توجيه انه نقض كلامه وهو امير
ابراهيم الهمداني بانه لا يلزم مما ذكره الا ان يصدق الواحد بصدور
الالف بالذات وبلا سوء آخر واسطة اتصافه بصدور الحيثية
فلزم ان يكون مصدرا للالف ولا مصدرا لليس حيثيتين وهذا
ليس بمانع وحضره في وجه كلام الشيخ في انه والتحقيق ان
انه لا شيء عليه من المحذورات المذكورات وهو ان يكون يعلم
بالبداهة ان كل علة لها معلولان لا بد مع كل واحد منهما خصوصية
ليست مع غيره بحيث يصدق على تلك العلة باعتبار تلك الخصوصية انها
مصدر لذلك المعلول ليس مصدرا للغيره فلو كان الواحد مصدرا للالف
وهو مصدر للعز الذي بالفرض فلو كان ذلك الواحد واحدا حقيقيا
يلزم ان مصدر الالف ومصدر العز الذي حيثية واحدة وهو
ما مر انتهى ثم قال الاستاد اقول فيه نظر لان المحذورات المذكورات

يلزم ان يصدق عليه باعتبار خصوصية انه ليس مصدر الخ

يتوجه على الوجه وذلك المعترض انه لان كونه مصدرا للعرالف وان
كان لها لذات لكن كونه لا مصدرا لها الف بواسطة صدور ب علا ٢
ما مر وكذا الكلام في الرجوع الى المطلقتين وهو مصدر للعرالف وهو
ليس مصدرا للعرالف علا ما مر لان نقيض المطلقة هو الدائمة وكذا الكلام
في الباقي فلا يصح قوله والظن لا يتجه شيء من المحذورات المذكورات بأمل
حق التأمل اسهل يمكن ان يقال ان مراد العلامة الدواني من الحيثية هو
الحيثية المتعددة ما اوجد للواحد حيثيتان سواء كانتا خارجتين او احديهما
لم يكن بحال احد النقيضين شيئا ويحل الآخر شيئا آخر واما في ٢
اجتماعهما في محل واحد فلا يكون ذلك الواحد واحدا بل واحد بها
امر آخر يسمى حيثية او الموصوف به واحد حقيقة من جميع الوجوه فيكون
ذلك الواحد موضوعا لهما ومحلا لهما فيلزم اجتماعهما في محل واحد ٢
ما وعرفت بها الخ وتلميذه في اتصاف بلا صدور الف بواسطة
اتصافه بصدور ب ان كان ان اتصافه بصدور ب سبب لاتصافه
بصدور لا الف فوقع بعد الحيثية التعليلية لا تدفع استحالة اجتماع
المتقابلين في محل واحد والدافع هو تغاير الحيثية المتعددة
لانه يستلزم تعدد المحل معان حقيقة دعوى السببية غير مسلم
مسلم غايته ان صدور ب اخص من لا صدور لا الف فمعنى كلام العلامة
ان الشيء اذا اتصف بالخاص اتصف بالعام لاستلزام الاتصاف بالخاص
الاتصاف بالعام فالواحد موصوف بهما لكن اتصافه بلا صدور الف
يلزم اتصافه بصدور ب وان كان مراده انه يستلزمه فلا يضر على المستدل
ولا ينفع للمانع وان كان مراده من الوسايط هو التقييد بالجهة التقييدية
فلا يكون بهما شيء يكون مركبا من ذلك الواحد من الجهة حتى يكون ذلك
المركب محلا للا صدور الف مع ان كلامه ظاهر في ان الواحد يتصف بهما الا ان المركب

لا ان المركب يتصف باحدهما وذلك الواحد يتصف بالآخر وعرفت ان لا يستقيم ٢
اجاب عن كلامه بان ما ورد على العلامة ورد على الشارح حيث قال في قوله فيه ٢
نظر لان المحذورات المذكورات يتوجه على توجيه ذلك المعترض ايضا اذ حاصل
كلامه ان المراد الايراد مشترك بين ذلك المعترض وبين العلامة فلا وجه
لترجيح ما ذكره على ما ذكره العلامة في الطعن كلامه هو الاعتراف بورود الايراد
على العلامة ايضا لكنه لم يختص به بل يرد عليه وعلى المعترض ايضا لكن اللائق به ان يجيب
عن كلامه اولا ثم اجاب عنه ثم يجيب باشتراك الايراد ثم ينبغي عليه ان ينقل
الجواب في جعل القضيتين مطلقتين ايضا عن الاستاد الشيرازي لانه كلا
في ذلك الجعل وجوابه مذكور في حواشي حواشيه على شرح التجريد فنذكره لحسن
التدبر لعل مراد الاستاد في الباقي في قوله وكذا الكلام في الباقي هو الايراد الذي
نقل الاستاذ الاستاد بقوله واجيب بان نقيض صدور الف الخ وهذا الجواب
يكون في الكاتبي وجواب الامام في كلام الشيخ هو هذا الجواب بل المستفاد في
حاشية التجريد ان الجواب بجعل القضيتين المطلقتين ايضا في الكاتبي حيث
قال فيها قال الكاتبي بعد ما ذكره المنع الذي ذكره الامام وان سلم فلا تناقض
بين قولنا صدر عنه الف ولم يصدر عنه الا انهما مطلقتان وان قيدت احديهما
بالدوام كانت كاذبة والبعض قال فيها القول المطلقتان انما يصدقان
لاحتمال وقوع كل منهما في زمان فاذا اتحد الزمان فيهما لم يكن اجتماعهما في الصدق
ثم قال فيها انه لا يخفى ان يجعل ههنا الحيثيتان بمنزلة الازمنة اذ لا اعتبار
الزمان ههنا واراد المطلقتين ما لم يقيد الحكم فيه بدوام الحيثيتان وبالدوام
ما قيد بدوامها وفي تقول انما يصدق المطلقة بهذا المعنى لاحتمال اختلاف
الحيثية اما اذا اتحد الحيثية فلا يمكن صدقهما معا وذلك ظ وعند هذا ظهر النعاكس

شنع الامام على الشيخ ثم ان بهمنيار في التحصيل استدل على هذا المطلب
بانه قد تقرر انه ما لم يجب صدور شي عن موجبه لا يصدر عنه فان
صدر عن الشيخ من حيث يجب صدور ب عنه لم يمكن واجبا صدور ب عنه فان
الصدور عنه من حيث يجب صدور ب عنه كان من حيث وجب صدور ب عنه
يصدر ما ليس ب فلا يكون اذن صدور ب عنه واجبا وانت تعلم انه يتوجه
عليه انه لا يلزم من المفروض هو صدور ج من حيث يجب صدور ب ان لا يكون ب
واجبا بل ان يكون ب واجبا من حيث وجب بعينه وهذا الكلام في نفسه
انتهى فتدبر وحسن التدبر فتامل فانه من المعارك واجاب الاستاذ
بان النقيض اه اي اجاب عنه جواب لشبهة في توجيه كلام الشيخ وما حاصله ان
النقيض صدور الالف حملا هو غير صدور الالف اللازم لصدور لا الف
ونقيض صدوره اشتقاقا هو رفع صدوره الذي هو العدم لا المتحقق على
على تقدير صدور الف وب من الواحد الحقيقي هو احد النقيضين حملا
والاخر اشتقاقا وليس بينهما تناقض لصحة قولنا مثلا الواجد الحقيقي
موجود وهو غير وجود فانه خلط احد النقيضين حملا على احدهما
اشتقاقا وايضا قال الاستاذ الشيرازي في حاشيته على شرح المواقف
في بحث العلة والمعلول ما حاصله ان اللاوجود الذي بمعنى غير الوجود
محمول على الممتنع والمعدوم لا يحمل عليهما اعلم ان الاستاذ جار كلام
مولانا ميرزاجان على خلاف ما حررناه حيث قال واجاب عنه
افضل المدققين مولانا ميرزاجان بان نقيض صدور الف لا صدور
الف بمعنى الرفع المصدري لا بمعنى غير صدور الف لان صدور ب يصدق
عليه انه غير صدور الف وهو ليس نقيضا لصدور الف وعلى تقدير ان

ان يكون المراد من لا صدور الف هو اللاصدور بمعنى الرفع المصدري لا بمعنى
التناقض لانه حاصله يرجع الى القضيتين المطلقتين صدر عنه الف ولم يصدر
عنه الف وبعبارة اخرى هو مصدر الالف وليس مصدر الالف فان نقيض المطلقة
هو الدائمة انتهى كلامه لا يخفى ان عبارته لو كانت ما نقله لا يستقيم الاستاذ
بقوله ان نقيض صدور الف صدر بمعنى الرفع المصدري الى قوله ليس نقيضا اشتقاقا
للوجود فالاولى ما حررنا لان المستفاد منه ان الشيخ خلط احد النقيضين
حملا على احدهما اشتقاقا لا ان صدور الف مطلقا ولا تناقض بينهما لان بين
المطلقة والدائمة وهو لم يذكر بل عبارته لو كانت ما ذكره الاستاذ لكن
ان قوله لا يلزم التناقض او من الاستاذ لكان الظاهر منه ما حررنا لكان الاولى
على الرفع والنفي التي بين المفهومين صدور الف وبين لا صدور الف الذي هو الرفع
المصدري هو التناقض بين المفهومين لا بين القضيتين المطلقتين مثل القيام
ورفع القيام وهي المستحيل اجتماع القيام ورفعه في زيد مثلا وهو يجوز ان يتبع
المستدل التناقض بين صدور ا ورفع صدور الى القضيتين المطلقتين لا لان الظاهر
في التناقض في المفردين وهو الشي الواحد الحقيقي لصدور الف ورفع صدور الف ولذلك
الاجتماع مع تم لا يجري ان وجه عدم التناقض بين المطلقتين ان صدق الموجبة
المطلقة يجوز ان يكون في بعض الاوقات وصدق السالبة المطلقة في البعض الاخر
من الاوقات فلا يتحقق وحدة الزمان التي هي احد شروط التناقض واما الوقتيات
احدى القضيتين دائمة يتحقق التناقض عند تحقق شرائط الاخر التي يتحقق ولكن
الاخرى لا يجري ان عند كون احدهما مطلقة والاخرى دائمة يتحقق التناقض لعينه بحيث لا يتخلف
في مادة اصلا لا ان يتحقق التناقض في المطلقتين اللتين يكون زمانهما واحدا
اذ من البين ان التناقض متحقق وهو مستحيل وما نحن فيه من هذا القبيل لان المفروض
ان الواحد الحقيقي علة كافية لكل من الالف والباء فعند صدور احدهما الصدور الاخر
فعند اتصاف الواحد باحدهما اتصف بالاخر فالارجاع الى المطلقتين لا يبعد على ان يجوز

النقيضين المطلقين بحرف فيما فهم شمه الفو فلا حاجة الى ذهابه الى ان في المصدري
وجعل النقيضين مطلقين فتأمل لا تخف انا وجدنا في نسخة حاشية المحقق الشيرازي
قدس سره في اصلها ما لفظه الاستاد الاسماء ورضا في حاشية الحاشية ما لفظه الاستاد
من جعل النقيضين مطلقين مع ما يجب تقويه لنا لا يخفى ان عند كون احدهما مطلقا ولكن
نقل استاذي بحيث المعنى لا بحيث اللفظ حيث قال الاستاد الشيرازي فان قيل لا يتعلق
الشاعر قيل لانه لا يلزم منه الا فيصان مطلقا وهو مصدر للالف وليس مصدرا
للالف وليس بينهما تناقض فان نقيض المطلقة هو الدائمة قلنا ان المطلقتين انما لم
يتناقضا لامكان تحقق الايجاب في وقت وتحقق السلب في وقت اخر واما اذا
كان في وقت واحد فيتناقضان قطعا فالواحد الحقيقي الواجب لم لو لم يكن تأثيره
موقوفا على شرط اصلا كان كافيا في انه اثره لازماله متحققا معه بلا تراخ فلم
التناقض على ذلك المقدر بلا شبهة انتهى ما تعلق الغرض بنقله من عدم تحقق
الاستاد وما ذكره بقوله قلنا ان المطلقتين ... الايراد فينبغي نقله
ايضو — فالمتصف بالوجود بالاشتقاق متصف باللاوجود بالحمل
اقول لعل مراده من اللاوجود غير الوجود لا بمعنى رفع الوجود اعلم ان العلامة
الدواني قال في الحاشية القديمة لا يخفى ان نقيض الوجود هو اللاوجود
وهو اعم من العدم لصدقه على ذات زيد مثلا مع انه لا يصدق عليه انه عدم
فالمراد بالوجود والعدم الموجود والمعدوم فان المعدوم بعينه هو اللاموجود
وهذا نص القول بان الامور العامة المبحوث عنها هي المشتقات كما اشرنا اليه
في فواتح الحاشية وقال في الحاشية الجديدة واعترض عليه بانه ان اراد ان
اللاوجود بمعنى غير الوجود صادق على ذات زيد فهو مسلم لكن لا نسلم انه نقيض
الوجود وان اراد ان اللاوجود بمعنى رفع الوجود صادق عليه فممنوع اذ معناه
بالفارسية نابودن وهو لا يصدق على ذات زيد بالضرورة واقول قد حمل
الرفع المعتبر في النقيض على المعنى المصدري وهذا عجيب ممن لم يشم رائحة الصناعة
اذ على هذا التقدير يبطل الاحكام التي ذكرها القوم في النسب بين النقايض الخ

من كون نقيض الاعم اخص وبين نقيضي المتباينين عموم من وجه وبين نقيض الاعم
وعين الاخص تباين كلي كاللاحيوان والانسان مع ان بين نقيضيهما وهو
الحيوان واللاانسان عموم من وجه لصدقهما على الفرس مثلا لو كان معنى اللاانسان
عدم الانسان كما حسبه كان بينه وبين الحيوان مباينة كلية اذ عدم
الانسان بمعنى المصدر لا يصدق على شيء من الحيوان اصلا وكذا لا يصدق
على هذا التقدير نقيض الاخص على عين الاعم مثلا اللاانسان يصدق على
بعض الحيوان ولا العكس على هذا التقدير يكون بين جميع النقايض تباين
كلي اذ لا يصدق عدم الضاحك مثلا وعدم الانسان بمعنى نابودن ضاحك
ونابودن انسان على امر واحد اصلا وقس على ذلك غيره بل المراد ههنا هو المعنى
الاشتقاقي اعني ما ليس بذلك الشيء كما يدل عليه عبارتهم انتهى
وقد نقل الشارح في حواشيه على التجريد عن الشيخ الرئيس ان المحمول على عرض ذاتيا
كان او عرضيا موجود في موضوع العرض فيه قال ارسطو واتباعه ذهبوا الى
ان المحمول على العرض ذاتيا كان او عرضيا لا يوجد في موضوع العرض وبعضهم
الى ان ذاتيه يكون موجودا في موضوعه دون عرضيه انتهى والمشهور الى الحكماء
قالوا بقيام العرض كقيام السرعة والبطوء بالحركة فيكون موصوفه ومحله
وموضوعه بالعرض هو العرض الثاني ومعنى القيام هو اختصاص الناعت بالمنعوت
لا التبعية في التحيز كما ذهب اليه المتكلمون لعل الوجود الرابط للعرض في الموضوع
كما يكون مصححا للحمل بينهما للقول باتحاد وجود الموضوع مع وجود العرض
اتحادا عرضيا كذلك يكون وجوده الرابط للعرض في العرض الذي يليه وجوده
الرابطي في موضوعه مصححا لحمله على موضوع موضوعه وللقول باتحاد وجود
موضوعه موجوده كما ان وجود عرض العرض فيه مصحح للقول باتحاد وجود العرض
مع وجود عرض العرض اتحادا عرضيا يمكن ان يقال انه لصح ان يقال الجسم متحرك
ولا يقال الجسم سريع كما يقال الحركة سريعة لعل هذا الفرق على ما ذكره الشيخ من ان الخ

عرض العرض محمول على موضوع العرض فتدبر ولا يجوز ان يكون العلة
الخ لا تتى ان سلب هذا الجواز مما لا احتياج اليه اذ لو كان علته امرا اخر يلزم التسلسل
ايض لجواز ان يكون الامر الاخر هو الواجب نعم لو كان الواحد هو الواجب
يلزم لكن لا يجب ان يكون واجبا بخلاف المصدرية اذ لا يجوز ان يكون اوجبها
لعروضها للواحد الحقيقي الا ان يمنع منعا خفيا بانه يجوز ان يكون المصدرية
التي هي باعثة الصدور هذا المط من العلة دون غيره وباعثة لاصداره
اياه لا غيره امرا غير عارض له والف المصدرية اذا كانت مستندة الى
امر اخر وان كان الاخر واجبا ينقل الكلام الى مصدرية هذه المصدرية
المستندة الى الواجب بان ماذا علته وهكذا يلزم التسلسل فتفكر ثم قوله
فلا بد للمصدرية اى للمصدرية الخارجة عن الواحد من علة سواء كانت واحدة
او متعددة ولا يمكن تجويز عينية مصدرية المصدرية الواحدة الخارجة
للواحد الحقيقي لان المفروض انما هو عينية مصدريته ايضا ومع هذا الفرض
لا يجوز ذلك التجويز وكذا لا يمكن تجويز عينية مصدرية احدى المصدريتين
الخارجتين للواحد الحقيقي لان نسبتهما الى الواحد الحقيقي كنسبة الف وب اليه
فمصدريتهما ايض خارجتان ولا اقل من ان يكون احديهما خارجة وهكذا
فيتم وقوله والا لزم احتياج المعلول فتامل في ان هذه الاستحالة هل يجوز ان
تتى في الشقوق الثلثة الاول اولا فقوله فينتقل الكلام يمكن ان تتى في تلك
الشقوق وقوله اقول بل يكفى في الاستحالة احتياج المصدرية لانه
يستلزم ان لا يكون واحدا حقيقيا لعل بناء ما ذكره شارح حكمة العين نقلا عن
و اجيب عنه بان المصدر المطلق من نفس الصادر ... ان الحكم ... وهو
اليمان الوجه آه ونقل ... كلام الشيخ و ... ما ذكره السيد الشريف
في حاشية حكمة العين ... فينتقل الى ... العلة آه وقوله بانه اذا اشترك
الخصوصية آه قال المحقق الشيرازي في حواشيه على شرح حكمة العين المراد

بالاختصاص

بالاختصاص ان كان الاختصاص الحقيقي بان يكون للعلة مع معلولها اختصاص
ليس لها مع غيره مطلقا فنقول فلك ممنوع بل اللازم انه لا يكون لها تلك مع
غيره مما لا يكون معلولا وان كان المراد هو الاختصاص بالاضافة الى
غير ما هو معه فغير نافع اذ يجوز ان يكون هناك خصوصية مشتركة بين معلو لاتها
لم تحقق بالنسبة الى غير المعه لا بد لنفيه من دليل انتهى وقوله ان فاعل
التشخص هو فاعل الوجود لا يخفى انه على تقدير اتحاد الفاعل بل اتحاد
التشخص مع الوجود يمكن ان تتى ان الخصوصية المشتركة يجوز ان يكون
منشأ لحصول هوية كل واحد يمتاز بها عن غيره لا بد لنفيه من دليل وقوله
اقول كلام بعض الاكابر يرجع الى كلام بعض الائمة لانه بحسب الظ يدل على صدور
امور المتكثرة عن الواحد الحقيقي ثم اعلم انه لا يفهم من كلام الامام الكبير انه الصدور
عن الواجب امور لانه واحد حقيقي وكلام بعض الاكابر يدل على انها الصدور عنه تع
فبينهما تناف الا ان يراد بسلب الواسطة سلب تاثير الغير لا سلب حيلولة
الغير مطلقا والاضمحلال هو تحليله اى اضمحلال تاثير غير الواجب في تاثيره
هو توجيه كلامه وتاويله كما نقله استاد الاستاد في التتمة وهو بعيد كما لا يخفى
وقوله وليس من الصفات الخ قال في التتمة هذا جواب عن سوال مقدر
وهو ان تتى يجوز ان يكون بعض الصفات علة لبعضها فلا يلزم صدور الكثير
عن الواحد الحقيقي فلا يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا ولا استكمالا بالغير واجيب
بانه ليس من الصفات علية غايته انه لم يبين وجهه ووجهه ان الاستكمال
بالغير محال مطلقا سواء كان ذلك الغير صادرا عنه او غير صادر ثم الصادر اعم
من ان يكون قائما به انتهى لا يخفى انه على تقدير علية بعض الصفات بالنسبة
الى البعض كون الواحد الحقيقي فاعلا وقابلا بالنسبة الى الصفات الصادرة
عنه تع والا فلا علية البعض بالنسبة الى البعض من غير معلولية صفة من الصفات
له تع يستلزم الدور والظ انه يكون مراده من سلب علية بعض الصفات الثابتة

الا البعض سلب علية الى علية لا سلب علية المطلقة لكن يرد بكون المط كون تعلق
البعض فاعلا لتعلق البعض الاخر الا ان لك انه ملزوم فتامل فيه ثم اعلم ان
السوال المقدر على اصل استدلال الحكيم وكانه اشارة الى جواز حمل كلام بعض
الاكابر على ظاهره والحق انه لا تجاوز عن ظاهر الكلام ان امكن فتدبر
استدلوا على ان الشئ الواحد لا يكون قابلا وفاعلا لشئ
واحد الخ وقال الشارح في الرسالة الجديدة لاثبات الواجب في رده اقول
قد سبق الاشارة الى ان قدرته تعالى هو علمه تعالى بالنظام الاصلح من حيث
انه يصح صدور ذلك الفعل عنه فاذن علمه تعالى وارادته على ان هذا العلم من حيث
يجب صدور ذلك الفعل عنه فاذن علمه تعالى قدرة من وجه وهو من حيث انه قدرة
يصح منه الصدور ولا الصدور ومن حيث انه ارادة يجب عنه الصدور فكما انه تحقق صحة
الصدور وعدمه بالنسبة الى علمه تعالى من حيث انه قدرة مع وجوب الصدور عنه من حيث
انه ارادة فلم لا يجوز ان يصح اتصاف ذاته تعالى بصفة وعدم اتصافه بها من حيث
القابلية ويجب اتصافه بها من حيث الفاعلية فانه اذا جاز اجتماع صحة
الفعل وعدمه مع وجوب الفعل بالنظر الى علمه من حيثيتين فجوازه في الذات الموصوفة
بالعلم اولى فان الاعتبارات في الذات اكثر فان قالوا ان الصحة والوجوب
من حيثيتين فان الصحة من حيث انه قدرة والوجوب من حيث انه ارادة فنقول
ههنا ايضا الامكان من حيث القابلية والوجوب من حيث الفاعلية فانهم
لا يقولوا بتحقق القدرة فيه تعالى واما انهم يقولوا بمثله في هذه الصورة فان
قلت انهم لا يقولون القدرة بمعنى صحة الفعل والترك بل بمعنى ان شاء فعل وان
لم يشأ لم يفعل ومقدم الشرطية الاولى واجب ومقدم الشرطية الثانية ممتنع
قلت وجوب المقدمة الاولى وامتناع المقدمة الثانية ان كانا مستندين
الى علمه تعالى مطلقا حتى لا يكون فيه تعالى جهة لا يكون بذلك الوجوب الامتناع
بالنظر الى تلك الجهة لم يتحقق القدرة بل كان هناك ايجاب محض اذ ليس على هذا

التقدير

التقدير الا جهة واحدة هي وجوب الصدور وان كان هناك جهة لا يتحقق الوجوب
بالنظر اليها ولا محالة يتحقق الامكان بالنظر اليها فيتم الايراد انتهى محصل
كلامه وفي تلك الرسالة علوم قبول كون الواجب حقيقيا من جميع الوجوه ثم لا يخفى ان
صدور الفعل من العلم اذا كان واجبا من حيث انه ارادة فيلزم ان يصدر ذلك من
الذات من حيث ان الذات عين الارادة لان العلم عين الذات عندهم فيلزم
صدور الفعل من الواجب من هذه الحيثية فلم يتحقق عند الحكماء علة تامة بسيطة وهو
خلاف مرادهم كما صرح به الشارح في بحث حدوث العالم كما يلزم هذا الخلاف
من قولهم بالحدوث الذاتي فتدبر   واجيب بان المراد اه
لعل هذا جواب باختيار الشق الثالث بل المراد هو الايجاب الجزئي لا الايجاب
الكلي من غير التقييد ولا الايجاب الكلي بعد التقييد ومصداق الايجاب الجزئي
هو العلة التامة البسيطة وقوله نوقش في الكلية الخ ان كان المراد ان
الواجب والامكان بالنسبة الى شئ واحد من جهة واحدة يكونان متنافيين
فيين لان الامكان بالقياس الى الغير انما يكون متنافيا للوجوب بالغير على
تقدير وحدة الجهة سواء كانت تلك الجهة تعليلية او تقييدية واما اذا كانت
متعددة سواء كانت تعليلية او تقييدية فلا اذ ح يكون الوجوب بالنسبة
الى احدهما والامكان بالقياس الى الاخر ففي الرد بان اختلاف الحيثية
التعليلية لا يفيد والتقييدية يفيد والتحقيق ههنا هو الاول دون الثاني
لا يتوجه ولا حاجة في دفعه الى قوله اقول لا يخفى اه وقوله بل نقول اه وان
كان المراد ان الوجوب والامكان المتنافيين يلزم اجتماعهما في محل واحد
ان كانتا من جهة واحدة والجهة ههنا متعددة فيتغاير محلهما فلا يجتمعان
فيه حتى يستحيل ففي الرد حصر الحيثية في التعليلية حق والجهة الفاعلية والقابلية
ليستا متضمنتين الى المعلول فح يكون الجواب عن الرد هو قوله اقول اه لا قوله
بل نقول اه لان تعدد الجهة التقييدية في جانب المعلول يجعل المحل متعددا

والجهة ليست في جانبه متعددة بل لو كانت متعددة لكانت متعددة في جانب العلة وهي لا تصير المحل متعددا بل الاستحالة ح ايضا هي عدم بقاء العلة واحدا حقيقيا وذلك ان تقول ان الجهة التقييدية في جانب العلة ليست متغايرة للجهة التعليلية في المال بل في الصراحة كما لا يخفى

على المتامل قوله فالحق في الجواب عن المناقشة اه يعني ان رد المناقشة بما قلنا كان جوابا بالجواب الذين اخذناهما بقولنا اولا لانه اه وبقولنا بل نقول الخ فجواب الحق عن تلك المناقشة ان يقال لكن بناء تمامية الجواب عن الرد بقوله اول الخ على اعتقاد الراد الذي في جانب المستدل لكون الجهة المعللة متعددة كما هو الظ واما لو كان مراده الجهة التي قلت بتعددها لو كانت تعليلية وتعددها لا يرفع استحالة اجتماع المتنافيين على انه لا يمكن ان تكون متعددة الا فتكون العلة مركبة لا بسيطة وهو خلاف المفروض ولا كلام لانه ثم قوله هو الفاعل مع وصف الفاعلية قال في التتمة في العبارة تسامح في الجملة لا يخفى الغرض على المتفطن انتهى لعل وجه المسامحة ان وصف الفاعلية يتبادر منه الامر الاضافي المتاخر عن الطرفين والجهة الفاعلية متقدمة كما لكن المراد منه على ما هو خلاف الظ هو الجهة التي تعلقه لوجوب المعلول اوان المناسب ان يقول فان الفاعل هو الذات مع وصف الفاعلية لا الفاعل مع وصف الفاعلية قوله واجاب بعض اه على التجريد اه حاصل جواب السؤال فهما ان الفاعلية والقابلية اذا كانتا متنافيين لا لاجل التنافي لازميهما فلا يكونان في محل واحد من جهة واحدة فلا بد لها من جهتين متغايرتين فيكون ذلك الواحد مع احد الجهتين محل الفاعلية فيكون ذلك المجموع فاعلا ومع الاخرى محل القابلية فيكون ذلك المجموع قابلا فيلزم ان لا يكون الواحد الحقيقي فاعلا وقابلا لشيء الواحد وهو المط لا يخفى على المستيقظ ان حاصل الاستدلال ان الواحد الحقيقي لو كان فاعلا وقابلا لشيء واحد لزم اجتماع المتنافيين وهما الفاعلية والقابلية وكونهما متنافيين لاجل كونهما ملزومين للمتنافيين وهما الوجوب والامكان بالقياس الى الغير اذ التنافي بين اللازمين يستلزم التنافي بين الملزومين اذ لم يستلزمه لزم اجتماع المتنافيين اي اللازمين وح ما ناقش في استحالة اجتماع المتنافيين اللازمين

بان المستحيل اجتماعهما من جهة واحدة وكونه منها لم لضرورة ان الجهة التي هي الفاعلية غير الجهة التي هي القابلية فعلم ان المناقش توقف في دليل استلزام التنافي بين اللازمين التنافي بين الملزومين ودليله هو قياس استثنائي باستثناء نقيض التالي بانه لو لم يستلزمه يلزم اجتماع المتنافيين والتالي بط وكذا المقدم ونقيضه هو الاستلزام وحاصل كلام الشارح اثبات عدم كون الواحد الحقيقي فاعلا وقابلا للشيء الواحد بعد حفظ التنافي بين الفاعلية والقابلية الملزومين للوجوب والامكان ومناقشة المناقش انما تكون في دليل التنافي الملزومين فما ذكره الشارح لا يظهر اندفاع المناقشة وايضا ان الظ من الاستدلال ان اللازم على تقدير كون الواحد الحقيقي لان المستدل الظ الى استحالته والا اجتماعهما من جهتين مختلفتين ممكن حتى يلزم كون الفاعل مركبا لا الواحد الحقيقي كما فهمه الشارح ولو قيل ان حاصل كلام الشارح ان الفاعلية والقابلية متغايران لتغاير لازميهما وعروضهما متغايرين للشيء الواحد وان لم يكن التنافي بينهما يستدعي الجهتين المتغايرتين لاستحالة عروضهما له من جهة واحدة يرد عليه ان مجرد تغاير العارضين لا يقتضي ان يكون عروضهما من جهتين ما لم يكونا متنافيين وقوله واجاب الاستاذ لما كان مبنى الاستدلال على دعوى تنافي اللازمين وعلى دعوى استلزام هذا التنافي التنافي بين ملزوميهما ودليل هذا الاستدلال هو استلزام اجتماع الملزومين في محل واحد من جهة واحدة اجتماع اللازمين فيه من جهة واحدة وبطلان هذا اللازم اجاب الاستاذ الشيرازي بمنع هذه الملازمة وفي العلاوة بمنع التنافي بين اللازمين وقوله يعني تنافي اللوازم اه قياس استثنائي مركب من الشرطية اللزومية ومن الاستثناء عين المقدم وقوله لكنا فيما نحن فيه نمنع ان المقدم حق فيما نحن فيه قوله فان الاجتماع اه دليل حقية المقدم وقوله بل الواجب اه يعني الامكان بالقياس الى الغير يجامع الوجوب الذاتي ولا منافاة بينهما فعدم منافاته فانه مع الوجوب بالغير بالطريق الاولى فيه ان تصور المنافاة بين الوجوب بالغير الذي هو عبارة عن اقتضاء الغير وجود الشيء وبين الامكان بالقياس الى الغير الذي هو عبارة عن عدم اقتضائه اياه اقرب من تصور المنافاة بين الوجوب الذاتي الذي هو عبارة عن اقتضاء الذات وجوده وبين الا

بالقياس الى الغير الذى هو عبارة عدم اقتضاء الغير وجوده فعقيبه الاولوية بالتكلف ونظر
الاستاذ الاستاد وفى مجرد لفظ الامكان من غير النظر فى المعنى لكن فى هذا النظر مما لا يعتبر فتامل
وقوله وفيه ان الكلام اه فيه ان قوله تامل فى اخر العلاوة يحتمل ان يكون اشارة الى هذا انه
لكن ان لى ان المشهور لما افهم كون الوجوب بالغير والامكان بالقياس الى الغير متنافيين
مطلقا لا انهما متنافيان بحسب الشئ الواحد اجاب الاستاذ الاستاذ الشيرازى
عنه السابق فى بيانها واستند بسنده لانه لا يفهم كذلك لانه لو فهم كونهما
متنافيين بحسب الشئ الواحد ينبغى ان يجيب عن المناقشة بما اجاب به الاستاذ
الاستاذ ونقوله فالحق فى الجواب اه اذ ح يظهر هذا الجواب تمام لا يخفى انه
من قوله وفيه ان الكلام الخ ان الاستاذ الشيرازى اشتبه كون الواجب
والامكان المذكور بين فيما نحن فيه بالنسبة الى شيئين وحكم بعدم المنافاة
وهذا الاشتباه ظ البطلان والظ من كلام الاستاذ الشيرازى انه حكم
بعدم المنافاة مطلقا لمجرد اجتماعهما بالقياس الى شيئين وهذا الاشتباه
لما كان خفيا فالايق ان يحمل كلامه على هذا الاشتباه وقوله على ما ذكره الخ
هنا كى يتم الاستدلال الذى فى حواشيه على التجريد حيث قال فيها فى اخر
الجواب عن المناقشة وبه يتم المط اى بهذا الاستدلال يتم المط
وقوله اما ما ذكره فى موضعه من مدخوله الادلة التى ذكرها وواحد
من تلك الدليل هو الادلة هو الدليل الذى ذكرناه ههنا وقوله لانا
نقول اه حاصل هذا الايراد ابقاء اعتراض المعترض والقول بما قال
المعترض فى شق الثانى وفى شق الثالث اختاره المجيب وقوله
لا يخفى عليك انه اه لعل الغرض منه اثبات التدافع بين كلامى
الش فى هذا الشرح وحاشية التجريد وهو يتصور على وجهين
الاول ان كلامه فى الحاشية يدل على ان الاستدلال يتم ولا يتوجه
عليه المنع اصلا وفى الشرح يدل على انه لا يتم لكونه مدخولا والثانى

انه فى

انه فى الحاشية لسقط المنع وفى الشرح نقله حيث احال دفعه الى موضع وموضعه
هو حاشية التجريد والظ من قوله ولا يخفى عليك اه هو الاول والظ من الجواب بقوله
الا ان يكون الخ هو الثانى فان كان الاول يكون حاصل جوابه انه يتم من
اجل عدم توجه المناقشة والمنع المذكورين ولا يتم من اجل ورود المنع
الاخر وان كان الثانى يكون حاصله ان موضعه الذى احال فيه المنع اليه
هو غير حاشية التجريد فتدبر وقوله ولا تغفل الخ لانه يحتمل ان يكون ما قاله
الاستاد الشيرازى الايراد الذى اشار الشارح ههنا فى المنع الاتى ورد
يرد على ظ ما قال الاستاذ الشيرازى من كون هذا الجواب عن نفسه بل هذا الجواب بال م
بجواز ان يكون مما اشار اليه الش فتامل وقوله الا ان الشارح الخ متعلق بقوله الا
ان يكون اشارة حاصله عدم كون هذا اشارة الى هذا الايراد الذى لم يذكر
لانه احال حل الاشكال حاشية التجريد عن هذا الاعتراض اى الاعتراض بعدم
الفرق بوجه اخر غير الجواب الخ فلا يكون فى هذا الشرح اشارة اليه فان الاشتراك
اذا وقعت بوجه اخر يتم الاستدلال وان كان الوجه الاول وهو جواز كون
الفاعل علة تامة موجبة فى الجملة غير تام فلا يكون جوابه بسبب عدم تمامية
الاستدلال حتى يتم ما ذكره فى هذا الشرح وقوله فليطلب اى الوجه الاخر
ولعل فيه الظ خدشة اى كما فى جواز كون الفاعل علة تامة موجبة فى الجملة خدشة
او كما فى ما ذكره الشريف خدشة فافهم وقوله حاصله اى حاصل وجه اخر جنبه
الشق الثانى وهو قوله وان اريد وجوبه عند وجود الفاعل الخ لعل فيه اشارة
الى جواز كون الفاعل علة تامة موجبة فى الجملة ليس اختيار هذا الشق ومع ليس انه
ليس اختيار الشق الاول فيكون اختيار شق ثالث لم يذكره المستدل وقوله بل
القبول الخ متعلق بقوله حاصله يعنى حاصل وجه اخر ان القبول الذى هو النسبة
بين القابل والمقبول اما بمعنى الامكان الاستعدادى او الامكان الذاتى وليس شئ
منهما وجوبا فلا يصح قوله ولكن القابل الخ كذلك يعنى يجب وجوده عند وجود القابل

مع تحقق الشرايط وقوله ووجه الخدشة ان من الخدشة الواردة على وجه آخر ان
تحقق الامكان الاستعدادي المنافي للاتصاف والفعل عند تحقق الفاعل مع الشرايط او
الامكان الذاتي المجوز لعدم الاتصاف مسلم بل مردود وانما المسلم هو الاتصاف بالجائز اه
الى المسلم في صورة تحقق الفاعل مع الشرايط هو الامكان المطلق المتحقق في ضمن الامكان
العام الجامع للوجوب فلا يتم ما قاله بخلاف الفاعل في قوله الاتصاف بالجائز اه يعني المراد
الجائز المتحقق في ضمن الامكان الذاتي العام الجامع للوجوب بالغير ولعدم الوجوب بالغير
وقوله فهكذا القول اه لانه ان وجوب المعلول يتفرع على الاقتضاء الذي هو شيء للفاعل وان
كان ثبوته له مشروطا بالشرايط واما الفاعل في ان وجوب وجود المعلول عنده تحققه مع تحقق
الشرايط لكن الوجوب متفرع على اقتضاء الفاعل وناش منه وان كان يتوسط الشرائط
ولكنه قال لكن الفاعل اه والقابل اه واو اعتبر اه فيكون الفرق بينهما بهذا الاعتبار لا
باعتبار انه لذاته يوجب بخلاف الفاعل حتى يتوجه عليه ايضا لا يقتضيه لذاته ثم لا يخفى انه يفهم
من وجه الخدشة انه حمل كلام السيد السند على ان مراده من الامكان في قوله هو على امكانه
الاصلي على الامكان الذاتي وذلك ان حمل الامكان في كلامه على الامكان بالقياس الى الغير و
لو كان مراده هو الامكان الذاتي فالقول بان الامكان المذكور في الاستدلال هو الامكان
بالقياس الى الغير وهو باق عند وجود القابل مع الشرايط وجه آخر سوى ما ذكره السيد
فتأمل وتدبر قال الشارح رحمه الله ضعفه ظاهر لان من يقول اه وايضا ان المتكلمين قالوا
بامكان الصفات لكنهم لم يطلقوا عليها لفظ الممكن ولم يدرج في موضع قولهم
كل ممكن حادث اذ هذا مجرد الاصطلاح منهم وعلة الاحتياج هي الامكان عندهم
ولهذا اورد عليهم بانه لا وجه لجعل الامكان علة الاحتياج في صفاته تعالى والحدوث
علة له في غيرها بل ينبغي ان يكون علة له في غيرها ايضا هكذا حقق العلامة التفتازاني
في شرح المقاصد ولعل المحقق الجندي في رسالة التوحيد وحده وقع له
بانا نحكمه منه في شرحه للعقايد العضدية ايضا ثم لا يخفى ان معنى قوله بان علة الاحتياج
هو الحدوث ينفي العدم المحكم اه ان من يقول بانحصار علة الاحتياج في الحدوث

معه

ينفيه ولو فرض ثبوته عنده فمنع احتياجه عنه مكابرة فهذا الكلام يشعر
بانه لم يقل بثبوته حتى يقول بالانحصار والا فيقول بان علة الاحتياج
في الحادث هو الحدوث وفي الممكن القديم هو الامكان انت خبير
بان القول بالصفات القديمة هو القول بالممكن القديم والشارح
معترف به فكيف يقول بانه ينفي الممكن القديم ويحصر علة الاحتياج
في الحدوث والارادة من الممكن القديم المنفي هو الممكن المباين لا
الاعم منه ومن الصفات قليل الجدوى كما لا يخفى فافهم ثم قوله كيف
واحتياج هذه الصفات الى الموصوف بين لا يمكن انكاره اي كيف
لا يكون منع احتياجه مكابرة والحال ان احتياج هذه الصفات اه
لا يخفى ان الظاهر كالصريح مما ذكره صاحب القيل بقوله يمنع احتياجها
الى علة وبقوله فان علة الاحتياج الخ وبقوله فلا يحتاج الى علة
ان مراده منع الاحتياج الى العلة المستفاد من قول المستدل فلا بد لها
من علة اي علة فاعلة كما صرح به الاستاد في التتمة والظن
الحق هو هذا حيث قال لفظ العلة وصاحب القيل ايضا قال لفظ العلة
ولم يقل صاحب القيل في بدل لفظ العلة لفظ الموصوف فهو مع قبوله
احتياج الصفة الى الموصوف وامكانها منع احتياجها الى علة
فاعلة بناء على ان علة الاحتياج اليها هو الحدوث والصفات
قديمة فلا يكون محتاجة اليها فما ذكره الشارح بقوله فكيف الخ وبقوله
فالقول الخ وبقوله مناقض الخ لم يتوجه اليه اذ لم يمنع احتياجها
الى العلة مطلقا ثم لا يخفى ان منع احتياجها الى علة فاعلة عنده
يجوز ان يكون مستندة الى ما قلنا من يجوز اقتضاء ماهية الصفة وجودها
بعد خلقة الموصوف الا ان يقال ان مراده لو كان كذلك فلا يحتاج في
هذا القول الى القول بان علة الاحتياج هي الحدوث اذ لو كانت علة

الاحتياج هي الامكان يصح ان يق هذا الكلام اعلم انه يمكن ان يستدل
على نفي زيادة الصفات بانها لو كانت زايدة يحتاج الواجب
في الانكشاف الاشياء الى غير ذاته وهو صفة العلم والانكشاف صفة كمال بل
منقص من صفة العلم التي هي مبدا الانكشاف هو الانكشاف فيلزم ان
يكون ناقصا بالذات متكملا بالغير وان كان الغير صفة وعلة مطلقة
لا خصوص علة فاعلية فلا يحتاج في هذا الاستدلال
الى القول بان لا تخلوا من علة والى الترديد في العلة
حتى يرد ما اورد الناظرون في هذا المقام على ان تسلم كون
الواحد الحقيقي مصدرا للامور الكثيرة وكونه فاعلا وقابلا
لشي واحد ونظير ما قلنا ما قالوا في عينية الوجود في الواجب
بان الوجود لو كان زايدا على الواجب لكان محتاجا في الموجودية
الى الغير وهو الوجود والاحتياج فيهما الى ما ينافي وجوب الوجود
لعل الاستدلال الذي اظهر واقوى من استدلالهم على عينية الصفات
فتدبر واحسن التدبر
والا فيلزم سد باب
اثبات الصانع لعل غرضه انه يمكن اثباته بدليل آخر والا فقد
اثبت الشارح بقوله اذ مع التساوي اه لا يخفى ان مراده ان كان
منع احتياج ممكن قديم قايم بالصانع يق كيف يلزم السد
او هو يستلزم ثبوته ولو قيل ان سد باب اثبات الصانع
هو سد الاستدلال ~~وطلبق ان هذا~~ على ثبوته يق هذا الانحصار لان المقصد
هو ثبوته هو يحصل وان لم يكن بطريق الاستدلال مثله ما يق ان هذا المنع
لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعي الا ان يق انه يلزم من تجويز استغنائه
تجويز استغناء ممكن قديم بنفسه بالطريق الاولى لكن ان نقول ايضا يلزم
من هذا القول ثبوته اذ هذا التجويز يلزم من ذلك التجويز ثم لا يخفى ان تحصيل صورة الا
في ليلك الغير للتوقف على

~~مرجح الواو فيلي ليته وقبل قبول بعض التعريفات بانه يعبر عنه لكن تشمل الافراد~~
~~نخلي لا كان لطلانه في شرح قوله ولا باس الخ يدل على ان تعريف الاعم~~
~~وهو منقوض لكن لما كان المقصود دفع ايراد المعترض وجود ذلك الحصل~~
~~لم يجتنب عنه وهو على اي شي يحمل قوله ما العلا الخ حتى يحصل التوفيق بينه~~
~~وبين السابق الذي حمله على قبول التعريف بالاعم ولا شك انه جواب سوال~~
~~مقدر وهو ما ذكره في التتمة الخ انت خبير بان شي لم تولف الاشوال~~
~~لو لف حيز اليه المختار الاحرام وقول الواجب صفاته في شرح هذا الكتاب~~
~~فيه وكل منهما يحصل الغرض الذي هو الاحتراز عن تعدد القدماء فلا وجه~~
~~لتغير صاحب الحيل تعريفهما اذ يستفاد من اسلوب كلامه ان التغير انما يكون~~
~~لاجل حصول ذلك الغرض وهو لا يحصل الا به ولا يحصل لشي منهما فان كان~~
بناء كلامه على ابطال الدور والتسلسل الخ اما ان يوخذ جميع الحوادث مع ذلك
الممكن القديم المستغني عن العلة فيق ان علته جزئه وهو ذلك الممكن القديم
ولا يلزم ان يكون الشي علة لنفسه ولعلله لانه مستغني ولا الترجح بلا مرجح
لان استغناءه مرجح او بدونه فلا يلزم ان يكون الخارج عنه صانعا او حادثا
وان المسلك المتوقف لم يلزم التسلسل الحوادث انتهاء سلسلة الحوادث الى الممكن
القديم اولى ان سلسلة الحوادث اذا كانت علتها امرا خارجا وذلك
الخارج يجوز ان يكون ذلك الممكن فيوثر في بعضها فينقطع سلسلة الحوادث
فلا يلزم ثبوت الصانع نعم اعلم ان انتهاء الحوادث اليه اما بتجويز كونه فاعلا
مختارا او بتجويزه شروطا اشرط عدم في تاثيره حتى لا يلزم تخلف المعلول عن
العلة فتفطن قوله الحق منع احتياجها الى العلة واستغناءها عنها مع انه لا يق
قوله وان نقل الكلام الخ مرتبة لان معنى نقل الكلام هو طلب العلة لما ~~قوله~~ مستاقض
التفسيح فان الصفة يستلزم الاحتياج فالتعليل بعدم الاحتياج ينافيهما مع قطع
النظر عن كونهما انها قديمة والصفة مع القدم ينافي القاعدة المذكورة ولا جل

رد القول بعدم الاحتياج
رفع تحقيق

والعقل الخ

للقول بعدم احتياج الصفة فيهما بكذا قال استاد الاستاد ثم نشخص بان الصفات
ان لم يكن متحدة بل كانت متعددة ثم ما قيل من نعته فرح لم يتحقق عليه فهو الجد والثاني
والغور وهنا قيل عطف على قوله عدم احتياجه لا على قوله هنا فقيل فلا
يلزم القول بمدخلية عدم الاحتياج حتى يتوجه انه لا مدخل له فقيه لقاعدة لم
بل العلة لهذا قال الاثر يتحقق الخ الا ان يق ان كلامه تحقيق فافهم قال استادي
فيلزم اجتماع المتنافيين اى الفعل والقوة وقوله وهي حاصل اى حاصل ما اخذ
بقوله نتائج يجوز الخ وقوله ولا وجه لان يجعل الخ لعل الغرض منه دفع ما يق بان التنافي
بان الحلاف بين فيهما في حقيقة الفعل والقبول الا القوة على ان في لازمهما وذا لكن
التنافي انما يكون اذا كان مضيفا الى شيء واحد وههنا متعلق بشيئين وجه الدفع
غير خفي على المتامل وقوله لان الدليل المذكور لو تم الخ لعل المراد من الدليل المذكور
هو ما ذكره السيد السند كما نقل في الحاشية بها بعد وقوله لو تم اشارة الى الخدشة
التي اوردها في تلك الحاشية كما قال وجه الخدشة ان الفاعل الخ فتفكر حتى الكثر
لكن صرف في الحال ووقع فساد كون شيء فاعلا وقابلا لان رفع صدور
الكثير على الواحد الحقيقي انتهى فعلم ان المنع بعد التسليم الاول منع لزوم صدور الكثير
على الواحد الحقيقي ومنع لزوم كون الواحد الحقيقي فاعلا وقابلا الا منع استحالة
ومنع استحالة انما يكون بعد التسليم الثاني فحمل المنع بعد التسليم الاول على منع
الاستحالة لا وجه فتامل فتدبر وقوله بان الصفات لو وجبت الخ اخذه من تعليقه على
السند وهو لا يدفع المنع الا ان يق انه مساو له فبدفعه فسقط المنع لا يقال
يجوز ان يصدر عن الذات الواحدة صفة من الصفات ثم يصدر بمدخلية
الاضافة الواقعة بينها وبين تلك الصفة صفة اخرى وهكذا ككون الباقي كلما ان
مدخلية بعض الصفات بعضا لا يجوز لاستلزامه الاستكمال بالغير كذلك يمتنع الاضافة
بين الذات وبعض الصفات لذلك الاستلزام لتوقف تلك الاضافة على الصفة لتوقف
النسبة على الطرف وهل وجوب الشيء في حواشي التجريد عليه لعنده فتامل لم لا يجوز انه

لو سلمنا يكفي الاضافة لكن لا يصلح ان يكون علة للطرف لتوقفها عليه الا ان يق
ان الاضافة بين الصفة لها مدخل في صفة اخرى وقوله فتامل الابعد ان يكون
اشارة الى ان الحكم المعدوم ليس لغيا بحيث بل من الامور النفس الامرية فيلزمن
سلب الحض بحيث لا يتغير مع عدم العلة متعددة وهذا قال السلب الغير كونه
غير ما عداه او انه ليس بما عداه لعدة بهذا لم يتوجه الى وقع المنع حذو كونه المعد
يتوجه مع ان هذا الشرح آخر مصنفاته او اشارة الى منع قوله لا بهذا الاعتبار
يخرج في الوجود لان المسلم هو التحقيق الاعم من الوجود لا الوجود الا ان يريد
من الوجود هو التحقق العلم ان الحكماء قالوا بالحدوث الذاتي وهو مسبوقية الوجود
بالعدم فكل معدوم بل ممكن قديما كان او حادثا مقدم على وجوده بالذات والا
المتقدم بالتقدم الذاتي كيف لا انه سلب محض لا ينضم الى شيء حتى يتعدد العلة
وانه اورد على الحكماء عدم تحقق العلة الثابتة البسيطة التي صرحوا بتحققها لاجل
قولهم بالحدوث الذاتي كما عرفت في بحث العالم ولا شك ان ذلك العدم هو العدم
السابق فلا يتوقف تحققه على صدور الوجود ولو سلمنا كونه سلبا محضا فلا
وجه بقولهم بانه متقدم بالذات على وجوده فظهر اى حال اليد وعليهم شيء ثم اعلم
ان الحكماء البطلوا برهم زيادة الصفات فعدد فرضهم اياها من مقام الابطال
الاستدلال على بطلان نهاية بزعمهم قولهم يكونها ممكنات محدثات بالحدوث الذاتي
يلزم قولهم بسبق عدمها على وجودها سبقا ذاتيا فلا يصح ان يق من جانبهم ان
عدمها سلب محض لا يتعدد العلة بضم عدمها الى شيء هو علة لم لا يجوز ان
امكان عدم هو سلب طرفي الممكن من الوجود والعدم وهو من الامور النفس الامرية
وليس سلبا محضا وهو من مجاز الابدية وجود العدم ومقدم عليه وان لم يطلق
عليه لفظ العلة بحسب الاصطلاح فلا يتوقف الفاعل والواحد الحقيقي وكذا
جوابهم مقدم على العدم قالقول بان العدم بالحقيقة هو وجوب الوجود
العدم لا الوجوب فضل فصل الجهم لانهم صرحوا بانه الوجود والسيد الشريف قدس سره

حال ان اثر الفاعل في المعقد هو التعلق المقتضى بالوجود وعلى اى حال الحكم
المعلم هو الوجوب ولا يبعد ان يكون قوله تامل اشارة الى جميع ما ذكرنا او
الى بعضه فتدبر واحسن التدبر قال الشارح وقيل لو سلمنا الاحتياج الخ اى
احتياج الصفات الى العلة يحتمل ان يكون صاحب هذا القيل وصاحب القيل
الاول وصاحب التسليمات شخصا واحدا او اعاد لفظ قيل اهتماما ويحتمل
ان يكون صاحب القيل الثاني وصاحب التسليمات غيره وهو كلاما ناظرا
الى منع الاحتياج ثم اعلم ان صاحب القيل الاول منع الاحتياج فاذا لم يثبت
الاحتياج فكيف يطلب العلة حتى يصح الترديد وعليها وصاحب القيل الثاني منع
عدم كون غير الواجب علة لها وحاصل بعد التسليم الثاني قبول علية الواجب ومنع
لزوم كونه فاعلا وقابلا لشئ واحد بل منع لزوم صدور الكثير عن الواحد
الحقيقي ثم اعلم ان المستدل ردد بين كون علة الصفات غير الذات او نفس
الذات والمجيب اختار مرة الشق الاول فاجاب بما اجاب ومرة اخرى الشق الثاني فاجاب
بما اجاب فعلى هذا لا ينبغى ان يقال لو سلمناه الخ بهذه العبارة كما لا يخفى قال المستدل
ان علة الصفات هي الذات بان يقول لا نم ان علتها هي الذات ولم لا يجوز ان يكون
غير الذات ولو سلمناه الخ فافهم وحاصل بعد تسليم الثالث منع استحالة
ولا يمكن ان يلتزم انهم اقاموا الدليل على ذلك فكيف يمنع ودفع بقوله ولا
الخ واجاب الشارح عن كلام صاحب القيل الاول وعن المنع الاول المنقول
بالقيل الثاني ولم يجب عن التسليمين الاخرين ولا يبعد كل البعد ان يكون
قوله وانت تعلم ان هذا الخ جوابا عن هذين التسليمين لكن لا ينطبق [illegible]
بالسلوب والاضافات ولا باستحالة صدور الكثير عن الواحد واستحالة كون الواحد
الحقيقي فاعلا وقابلا بل بلزوم استحالة اخرى وهي كونه فاعلا موجبا و
هو نقص [illegible] وقوله لا محذور فيه الخ معناه انه لا محذور فيه [illegible]
لا انه لا محذور مطلقا كما يتوهم ويحتمل ان يكون المقصود من قوله [illegible]

الخ

الخ بعد ابقاء التسليمات ودفع ما يتعلق بما قال من زيادة الصفات على ان كون الصفات
زائدة عليه تعالى لا يتصور الا بكونه فاعلا موجبا فيلزم للقائل بالزيادة تحقيق القواعد
العقلية وهو غير معقول قال الشارح واما استغناؤه في صفاته عن غيره فلم يقم عليه
برهان هذه العبارة بنفسها يحتمل كون صفاته كمالية وعدم قبول استغنائه
فيها عن غيره لعدم قيام الدليل عليه ويحتمل عدم قبول كونها صفات كمال
جوابه لا يجامع الاول الا ان مما اتفق عليه العقلاء [illegible] العقلاء كافة هو كونه
متصفا بصفات الكمال كما لا يخفى قال الشارح هذا مما اتفق الخ اى ما قيل من تجويز
احتياجه في صفاته الى غيره مما اتفق الخ ان كان مراده مما اتفق عليه
العقلاء هو كونه متصفا بجميع صفات الكمال والصفات التي يحتاج موصوفها فيها
الى غيره ليست بصفة الكمال فممنوع ان لا نم لا يلزم من اتفاقهم بكونه متصفا بها
اتفاقهم بكون صفة الكمال ما لا يحتاج موصوفه فيها الى غيره على ان المراد من العقلاء
ما عدا الفلاسفة [illegible] لان هذا القول يدل على زيادة الصفات [illegible]
كما يذكر الشارح فلا يكون حجة قاطعة ولو سلم ان المراد من العقلاء جميع الناس فلا يفيد
القطع [illegible] كما لا يخفى على العاقل نعم يتم لو كان اتفق عليه غير الخ
والصفات الزائدة [illegible] قال بالزيادة [illegible] فلا ينبغى ان [illegible]
عليها لم يكن غير الواجب [illegible] وان كان المراد مما اتفق عليه
العقلاء كونه منزها عن جميع سمات النقص [illegible]
من اتفاقهم الخ مع ان الظاهر من قوله مما اتفق الخ هو المقدمة الاولى اى متصف
بجميع صفات الكمال كما يبنيه الكلام [illegible]
فان قيل هذا [illegible] قلنا انه [illegible]
اذ قد عرفت ان صفة الحياة عند اهل الشرع [illegible] العلم
فاصل الاحتياج [illegible]
يخالف الفطرة [illegible] اهل السنة [illegible]

قبول كونها م

قال الشارح لا تصافه بسلوب وا[ضا]فات الخ لا يخفى ان العلة المطلوبة في الشخص هي العلة الفاعلية واما احتمال كون العلة الفاعلية علية مع الوجه لاشتراط الامر الخارج عنه فهو امر خارج عنها لعلة مشتركة والاستحالة بل هو على ذلك الاحتمال الثالث فتامل قال الشارح فلزم انه الا بسبب العلم الا من الافعال المتقنة الايجاده منها الا ان يقال المراد من الفعل هو الحاصل بالقصد فهو عبارة عن الموجد والايجاد لا يكون موجدا الا ان يكون العلم بالعلم حضوري كما قرر والعلم الحضوري متحد مع المعلوم بالذات ومغاير بالاعتبار فلا يلزم التسلسل في الامور الاعتبارية وهو ليس بمستحيل الا ان يقال ان العلم اذا كان موجودا خارجيا وصادرا عن الفاعل بالاختيار بحسب التسلسل يكون علم به ويكون ذلك العلم مغايرا له مغايرة ذاتية سواء سمي العلم به علما حضوريا او لا فلم يلزم القدح فيما هو مشهور من ان العلم بالعلم حضوري والعلم الحضوري هو متحد مع المعلوم ذاتا وجود وانه لو كان مستقلا قابلا لكون العلم بالعلم متحدا معه بالذات لم يلزم التسلسل لا يخفى انه يتحصل ان يكون الفعل متقنا يستدعي علم فاعله فاذا كان العلم من جملة الافعال المتقنة يتوقف على العلم بالعلم لكن كون العلم من صفات الله تعالى لم يتعدد لكن العلم بالعلم النفس العلم بالذات وهو مستمر بالعلم الحضوري لانهم قالوا ان علمه تعالى بذاته وصفاته عين ذاته وصفاته كما يستفاد مما سيأتي من كلامه في مبحث العلم في قوله فان الصورة العلمية القائمة بذات العاقل من صفات ذاته والذات مع سائر صفاتها حاضرة عنده غير غائبة عنها انتهى والفوهذا القول المشهور بين الحكماء لا يخفى انه قوله لا مجال للمنع الخ يدل على ان لزوم التسلسل القاعدة العقلية على القدير عدم مجال المنع المذكور ويمكن ان يقال حمل الفاعل الافعال على علم الواجب دفع للقائلين بالصفات الزائدة وهم الاشاعرة كما يستفاد من كلام الشارح في مبحث العلم في اثبات قول المصنف فهو عالم حيث ساعد على القائلين بالصفات الزائدة بان يلزم التسلسل او التخصيص المذكور فلا مجال لهم ان يمنعوا بمنع التسلسل لانهم معترفون بالقدرة لمنعهم الدليل على هذه المسئلة كون العلم من جملة الافعال المتقنة ويجب التسلسل الممتنع وقوله الا ان يثبت الخ قال في الشرح ما حاصله ان المقصود اثبات العلم الا بالانتهاء والتسلسل في اثبات الصفات فيكون ان يثبت لا بواسطة اثباته تعالى فيه ان ثبوت علمه على

الفعل

الفعل المتقن به وكونه عالما به لا يستلزم كونه قادرا مختارا فيجوز ان لا يكون موجبا له فلا بد لنفيه من دليل والمسلم عدم اقتضاء الايجاب العلم لا اقتضاء عدم العلم وهو كاف للشارح والاستاد ولكنه محل تامل انت خبير بان الجريان هو الجريان الذي اعتقده الحق لا على الرأي في النظر فيمنع بهذا الجريان غير موجب فلو ان الشارح وجد منهم الا من اعتقده واما الجريان الواقع بان المتكلم يعتقده واعتقد واما طابقا للوجه فيرد عليهم ما قيل من ان بعد تسليم جريان الدليل لا معنى للتخصيص فاختصاص التخصيص مع جريانه فتامل لانه قال الشارح وعينيتها للذات الاعم من الاتحاد بعينه حقيقة لان المراد في كلام المصنف نفي العينية المجازية وهو مذهب الحكماء وفيها انهم منها ولا يبطل العينية الحقيقية بين الامور المتغايرة وهي الصفات المتغايرة بذاتها الخ لان عينية كل من الصفات للذات يستلزم عينية كل منها للاخر وكذا يبطل به عينية كل منها حقيقة للذات لان الصفة لا تكون عين الموصوف حقيقة وجب حمله الى وجه يحققه وفيه مذهب الاشعري وهو الزيادة فيصح الاشارة وقوله صريح الكلام الخ هذا الكلام حق لكن لا فرادة نفي العينية مطلقا لا انهم يجوزون ان يكون مراده هذا التصريح ويلزم منه نفي العينية مطلقا الا ان يكون مراده نفيها مطلقا والغوبلزم كون الصفات زائدة لا ان يكون الزيادة صريحة اذ ليس كل من الصفات زائدة موضوعا الخ فيكون كلامه اشارة الى الزيادة وما سواه فلك ان تذكر لنقل ارادة المصنف ما ذكره الشارح ايضا ليس ما ذكره المصنف لا يخفى على الفطن الاديب ولعل ما جعل الارادة معيار الاصراح ولكنها الا قد يكون المراد ما هو خلاف الصريح قد عرفت وقد سبق في مبحث الصفات ان كلام المصنف صريح في الزيادة وما هو مذهب الاشاعرة وهو الزيادة ومراده هو هذا وان لزم نفي العينية التي هي مذهب الحكماء فتامل قال الشارح ولا يستعمل في الرد والقبول انقلاب الغير الكلام منه فهم به العلم الخ اعلم ان مراده من القيام هو قيام المغاير بالمغاير لا الاتحاد بزوم قيام الشيء بنفسه لا فلا يثبت مطلوبهم وهو الغيرية انما تعلم ان الحاصل بغيره

ابطال

عالم بذاته لانهم قالوا الحق من يعلم شيئا يعلم ذاته ولا شك في كون شيء عالما بذاته
وبالجملة لا خفاء في كون شيء عالما بذاته والعز قالوا ان علم العالم بذاته حضوري
والعز قالوا العلم الحضوري هو عين المعلوم بالذات فلو كان معنى العالم من قام
به العلم قيام المغاير بالمغاير لزم ان لا يكون شيء عالما بذاته او كان الكل لكن
علمه بذاته حضوريا او كان حضوريا لكن لم يكن العلم الحضوري عين المعلوم بالذات
واللوازم باطلة عندهم فيلزم بطلان كون معنى العالم من قام به العلم قيام المغاير
بالمغاير وما ذكرنا في الجواب عنه قوي مما ذكره الشارح في الجواب عنه كما لا يخفى قال الشارح
فان قياس الغائب على الشاهد الخ يعني انهم قائلون بان قيام العلم في الشاهد قيامه به في
الغائب في ذلك ان تقول ان معنى كلامهم ان النصوص لما وردت على كونه تعالى عالما
مثلا وكان قياس الغائب على الشاهد الذي هو قياس يفيد الظن فيه بعد جزم
بقيامه به لان النصوص تحمل على ظواهرها ما لم يعرف صارف عن ظواهرها وليس ههنا
صارف فان الصارف هو الدليل العقلي الدال على امتناع ظواهرها كما في الآيات
التي تدل ظواهرها على الجسمية والجهة وغيرهما والقول بان النصوص تحمل على ظواهرها النص
في المسائل الاعتقادية ولذلك ذكر الشيخ عمر النسفي في كتابه المسمى بالعقائد
ان النصوص قد تكون باعتبار اللفظ قد تكون باعتبار دليل دل عليه ودلالة الدليل
عليه لا يخرج عن كونه ظاهرا كما لو اطلق لفظ التوريث على معناه المجازي تبادرا
لوجود القرينة الدالة عليه حمل لفظ التوريث على الظاهر واجب يحمل الا ان
الكلام في التفصيل بل الحق ان كلامهم ان القول بكونه تعالى عالما معلل في الشاهد
لقيام العلم به معنى على كونه عالما قيامه به وبين العلم وهو تلازم وتحقق
مصداق الغائب ظاهر في النصوص فكانت على الغير هو القيام المستلزم للزيادة العلم
فيكون الحكم في الغائب زائدا فليس ههنا استدلال الشاهد على الغائب بجزئي
جزئي حتى يلزم انه لا يفيد اليقين بل الظن وههنا هو اليقين
في كونه قيام العلم بشيء عرفا في الشاهد لكونه عالما على كون الشيء عالما ومعلوم للاتحاد

العلم

العلم في الغائب فتأمل حتى يظهر لك حقيقة الحال قال الشارح وليس معنى العالم من قام
العلم وان وهم كلام اهل العربية بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية بدانا و برادفه في
اللغات الاخر وهو اعم من ان يقوم به العلم او لا اعلم ان العلامة القطبي قال في شرح الشمسية
فان الراي مفهوم الدلالة على ذي منسوب الى موضوع ما قال المولوي احمد الجندي في حواشيه
على شرح الشمسية وفيه اشارة الى ان المعتبر في مفهوم المشتق هو الحدث مع النسبة الى ذات ما
ودون الذات كما هو التحقيق لذا لم يقل على الذات المنسوب اليه الامر وان كان المشهور
المتعارف ان مفهوم المشتق مركب من الحدث والذات والنسبة هو الظاهر عن عبارة
السيد قدس سره في حاشية المطول في اول فن البيان حيث قال ان مفهوم من كلام العلامة الدواني
ان النسبة الى الذات العارضة خارجة ومفهوم المشتق هو الحدث المنتسب من حيث انه
مقيد بالانتساب والقيد خارج ايضا والفرق بين ماخذ الاشتقاق وهو العرض مثلا
وبين المشتق وهو الضارب باعتبار الاطلاق والتقييد من حيث انه منسوب وبيانه
الى الذات المشتق ومن حيث هو يكون مدلول لفظ الضرب هكذا يستفاد من كلام
المولوي ميرزاجان الشيرازي في حواشيه على شرح المطالع ومن كلام الفاضل السلكوتي
في التفسير والنظر في كلام العلامة الدواني ان المنقول عنه كان مرضيه فاذا علمت
هذا فنقول كان معنى العالم عنده هو الحدث المقيد ومعنى العلم هو الحدث المطلق وفي الذات كل نقل
واحد منهما خارج ولا شك ان ما يعبر عنه بالفارسية بدانا هو الذات الذي يكون معها
دانا شيء كما هو نجد عالم بذاتنا بانا في ذاتنا وهو العلم فعلى هذا كيف
يكون العلم عين الذات على ان في عدم كون العلم اعم من ان يكون قائما او لا
بحث ودليل قال الشارح والاستاد قول اثبات التوضيح انت تعلم بان الاختلاف بين
الجمهور والاشاعرة في اطلاق لفظ الغير ولم يفهم من كلام الاصفهاني
ان الاختلاف في معنى نعم الظاهر من قول الشارح وكذا من التوضيح يدل على الاختلاف
معنوي فلا اعترض ينبغي ان يعترض على الشارح بان من كلامك يفهم ان الخلاف
معنوية بينهما وانت قد قلت كذلك فيح لا يرد ما اورده الاستاد الاستاد

قوله

على الجمهور ومرادهم من الغيرية نفي العينية واثبات نفي الكل النفي ومراد الاشعري بسلب
اطلاق لفظ الغير على صفته تعالى ولم يصر احد من القولين مقابلين ثم الاكثر
ان بعد الاشعري منهم لم يتعرض على الاشعري بانه لا وجه لنفي الغيرية وكثير من الجمهور
كان قبل الاشعري وان كان بعضهم بعده قال في التتمة لا يحصل بذهابه الخ وقدر
الكلام في مثل هذا الخلاف فيها ان الموجز يجب ان يعرف بذهب لوجه لا يوافق ما يالفه
ثم اعلم ان احتمالات تعقل الغيرية بعدد احتمالات العينية اشتهر فتامل فيه حتى تجد بالفته
وقوله وهذا مع عدم صحته في نفسه الخ القول بالغيرية بمعنى صحة الانفكاك مع عدم
صحة ان نفسه لان صفاته تعالى ليس لها صحة الانفكاك ولا انفكاك في الدليل الذي اورد
ح على كونها غيرا باثبات كون الغيرية بمعنى صحة الانفكاك عندهم وكونه مطلبا
يعني هذا باطل في نفسه ولم يفهم العرض في كلامهم الذي اوردوا على ان مرادهم منه
هذا المعنى فكيف يحكم ان مرادهم منه الغيرية هذا المعنى حتى يصير النزاع بينهم
وبين الاشعري معنويا فيحتاج الى حمل على الاول فتحقق ان النزاع ليس معنويا
وقوله لا يظهر منه على السادس الخ يعني لا يظهر منه انهم لم يقولوا بالغيرية بمعنى صحة الانفكاك
فهو على مذهب الاشعري فلا يبق النزاع بين الفريقين فيقطع وقوله فتفطن صح
ان صاحب هذا المذهب معترف بان القدرة لو لا ينفك عنه لوجب ان يقال
ان القول انه لا يلزم الاعتراف بان صحة الانفكاك لا ينافي عدم الانفكاك
والمنافي لعدم الانفكاك وقوع الانفكاك والمنافي لصحة الانفكاك لا
هو امتناع الانفكاك فعلى هذا لا يلزم ان لا يقول صاحب هذا المذهب
بالغيرية بمعنى صحة الانفكاك لان زوال قدرة الواجب يكون ممتنعا
فيكون عدم الانفكاك في ضمن الامتناع لان قوله ان صاحب هذا المذهب
معترف الخ يدل بحسب الظاهر على قول شخص آخر بخلافه والانصاف ان
يقال ان كون امتناع انفكاك القدرة والعالم ان في الواجب
ممتنعا لم يمكن ان يذهب اليه احد على انه لعل ان لا يكون صحة انفكاكها

عنه

عنه لقيه ممتنعا كما قال الفلاسفة بعدم هذه القدرة التي هي بمعنى صحة الفعل والترك
بالمرة فلا استبعاد في صحته بعد قولها على ان حاصل التنوير سند للمنع مبني
على قياس الغائب على الشاهد وسنده تجويز ان يكون عند تعقله لا يكون ملك
التعقل صاحب هذا المذهب الذي يتوجه المنع على دليله فلا يحصل القطع بانه
معترف بان القدرة الخ ثم لا يخفى ان الظاهر ان صحة الانفكاك بين الشيئين ان
يكونا موجودين ويمكن احدهما يصح الانفكاك عن الآخر والفلاسفة
يقولوا الوجود والصفات اصلا وان سلم تحقق صحة الانفكاك فيما قالوا لكن
يترتب ما يترتب الصفات على الذات كما هو عندهم يخرج عن ان يكون صحة الانفكاك
مستحيلا بخلاف صحة الانفكاك بعد وجود الصفات الزائدة فانه بعد
امكان خلوه عن جميع صفة الكمال هو مستحيل بل يمكن ان يق ان زوال
صفة كمال يجوز ان يستلزم حدوث صفة كمال اخرى فيد لها بل على
نظر فيه وبها فلا بد لنفيه من دليل قطعي فان قيل ان الذات بعقتضى
وجود الصفات اقتضاء تاما فلا يمكن الانفكاك كالذات الا ان يق ان
اللازم امكان تخلف المقتضى عن المقتضي التام قال قوله وليس معنى
العالم من قام به العلم يمكن ان يق انه اختار الشريعة يكون على وفق العرف
العرف والا يلزم تجهيل لوجوب التناسخ وهو غير معقول واهل العرف يفهم
من العالم من قام به العلم فيكون معناه هو هذا الا ان يق ان حاصل
كلامه منع فهم اهل ذلك المعنى واهل ما عبر عنه بالفارسية دانا وهو
اعم من ان يقوم به العلم او لا ثم لا يخفى انه يمكن الجواب بعد التسليم كون العالم
بمعنى من قام به العلم بانا لا نسلم اقتضائه الامكان لان القيام اعم
من قيام التحيز ينبغي كما قال به الفلاسفة في اطلاق الموجود عليه مع
مع قولهم بعينية الوجود فيه تعالى لعله لم يتعرض به لعدم ظهور القيام بالمعنى
الاعم والقصد لو كان المراد ما هو الاعم لم يثبت ما هو مطلوبهم في زيادة

قوله ان اللازم منه نفي وجوب الصفة بالغير للواجب لذاته وهو امكان الانفكاك صح

الصفات على ذاته تعالى قال المص بان نفي العينية بديهية هذا مسلم على تقدير
كون المراد من العينية هو العينية الحقيقية لبداهة بطلان كون الصفة عين
الموصوف حقيقة واما اذا اريد منها ما هو الاعم من العينية الحقيقية و
المجازية فلا نم ان بطلانها بديهية لان مصداق هذا الاعم وهو المجاز
امر نازع فيه كثير من العقلاء كالفلاسفة والمعتزلة وحمل على الاول يستلزم
نقصان البيان اذ ح ينبغي ان يذكر نفيها الغيرية ودليل الاشاعرة
على نفي العينية المجازية التي ذهب اليها الفلاسفة والمعتزلة هو ما ذكروا
من ثبوت المشتقات له تعالى كعالم وقادر وغيرهما وهذا الدليل مشترك
بينهما وبين جمهور المتكلمين القائلين بزيادة الصفات بذاته تعالى
وعلى تقدير حمل ما هو على سبب العينية الحقيقية يلزم ان قدر الكلام ابتداء و
ولا يليق ان يذكر في الفن وليس محل النزاع بين اهل العلم ان انت
خبير بان المطلوب نفي المذاهب الثلثة وهذا الاستدلال انما يدل على ان يكون
المراد بما هو سلبيا ذهب اليه الفلاسفة والمعتزلة وبلا غيره نفي مذهب
الجمهور لكن ليس الامر كذلك اذ المراد بالاول نفي العينية الحقيقية لا نفي
العينية المجازية كما ذهب اليها الفريقان لان نفيها ليس ببديهي كما عرفت
وبالثاني نفي اطلاق لفظ الغير على صفاته تعالى لا نفي الزيادة التي هي مذهب
الجمهور نعم ثبوت الزيادة يكون مستلزما لنفي العينية مطلقا بداهة لكنها غير
مع اثباتها عند الاشاعرة في نقول منهم نعم يحتمل ان يكون مثبتها بدليل
الجمهور او بدليل آخر ثم قالوا بنفي العينية والغيرية ثم اعلم ان ما ذكرنا
مبني على ما فهم الشارح من كلام الاشعري لكنه يحتمل ان يكون قوله لا هو نفي
مذهب الفلاسفة والمعتزلة من العينية المجازية وهو محمل كلام الاشعري
على نفي العينية الحقيقية على رأيه واجتهاده لطلاعه فيه وقوله لا غيره نفي
جواز اطلاق لفظ الغير عليها كما اطلق الجمهور عليها ووجوب غير ممكن

الجمهور

الجمهور واستدلالهم بلزوم تعدد القدماء على تقدير القول بزيادة الصفات
وان كان جوابه غير تام كما ذكره العلامة التفتازاني بل العلامة الدواني
بقوله وانت خبير بان العارض الخ كما سيأتي استدلاله عليه بثبوت المشتقات
لكن شبه الاستدلال اليهم وذكر نفي العينية بداهة يأبى عنه الا ان
الشارح حمل كلامه على نفي العينية الحقيقية من الطرفين بسبب الاستدلال اليهم وذكر
نفي الغيرية الا ان يكون قوله بان نفي العينية بديهية من الاشعري واتباعه و
ما قال العلامة التفتازاني في شرح العقايد النسفية في نفي العينية الحقيقية
حيث قال في شرح قول الشيخ عمر النسفي وهي لا هو ولا غيره يعني انها
صفات الله قديمة ليست عين الذات ولا غير الذات وكذا قال في مواضع اخر
والصحيح انه هذا المقام فذهب المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات والكرامية
الى نفي قدمها والاشاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها انتهى ما تعلق الغرض
بنقله ومراد العلامة الدواني من القائلين في قوله واستدلال القائلين
هو الاشاعرة لكنه لا يلايم النظر السابق حكى الاشاعرة بدل الاشعري
حيث قال فيه والاشعري الى الثالث ومراده من الاشعري الشيخ ابو الحسن
الاشعري والمراد من الاشاعرة في كلام التفتازاني هو الشيخ واتباعه
او اتباعه فقط والتفسير الاشاعرة وقول المص صدر الكلام تبعا لجمهور فتدبر
فتفطن قال الاستاذ دام ظله لا يصلح مؤيدا لا يخفى عليك ان حاصل حجة المعتزلة منع
وحاصل الشور سنده والسند لا يجب ان يكون مسلما عند المستدل فيكون
تقويتا المنع خصوصا اذا وقع من متكلم لاشعري مع ان التصريح بان
الاشعري قال به يستلزم ان لا يكون الجمهور قائلين به لجواز ان لا يكون
الشيخ عالما بحالهم مع ان القول بتمايز قدرتنا مستقلا الا مشهور من المعتزلة
ونقضه من الاستاذ ابي اسحق الاسفرائني ومثل هذا لم يكن مشهورا من غيرهم
فتدبر قال الاستاذ دام ظله فانه يلزم ان المستثنى بالغير نفي غيره حكم السابق الذي هو

الحكم السلبي الكينونة الكلية ليس فيكون الحكم بالنسبة الى المبتدأ اي الحكم بالكينونة
اثباتا وقوله لكن يبقى الكلام الخ يعني انه لو كان المراد ما ذكرت يلزم نفي
الكينونة في الدار عن آحاد العشرة مثل الرجال والحال انه لم ينتف ليس لكونها
جزء العشرة ومع انتفاء الكينونة عن الجزء لا يصح ثبوت الكينونة للكل وهو
العشرة وامثال نحو رجل وجزءها يكون في مرتبة التقليل كذا لم يبق لفظ الغير
لان مورده هو العشرة التي هي الكل وكون الكل موردا للغير لا يستلزم
كون الجزء موردا له والمقصود بالبيان وما له مدخل في المقام وهو عدم كونهما منتفيا
بنفي بالغير لكن كل منهما بالنسبة الى الجمع فافهم وقوله ولا يمكن ان يقال
الخ اذ الحال الخ جانب المجيب وقوله بل هو مع وصف زائد الخ لقائل ان يقول
ان وصف العشرية امر اعتباري فيكون المركب من الرجل وذلك الوصف
امرا اعتباريا وهيئة اعتبارية ليس موجودا في الخارج فضلا عن ان يكون
متحيزا ومتمكنا ومستقرا في الدار نعم لو قيل ان المراد معروض ذلك
الوصف لتم الكلام كما لا يخفى على ذوي الافهام فتدبر وقوله لانه الخ لان
مناط وروده على المخالف مراتب الاعداد بالنوع وبما حررنا ظهر
ان الكلام في معروض العدد ولا شك ان زيدا من نوع مجموع زيد
وعمرو مثلا لعل الجواب الحق ما ذكره المحشي من ان المراد ليس فيها رجل
آخر غير كل واحد من هذه الآحاد العشرة وظاهر ان شيئا من هذه الآحاد
العشرة ليس مغايرا لكل واحد منها ضرورة كونه عين بعضها هكذا ينبغي
ان يعلم هذا الكلام انتهى كلامه وبما ذكر من بيان المراد يحصل جواب آخر
عما ذكره بقوله لكن يبقى الكلام الخ لان كل واحد من آحاد عشرة رجال
منفي بالغير وقوله لانه يلزم الخ دليل ولا يمكن وهذا من جانب المعترض وقوله انما
لم يصح الخ يعني عدم صحة هذا المثال مع وجود ما فيها عشرة رجال مثلا المحقق فرد آخر من نوع
العشرة المجموعة الذي هو ليس بالغير ونفيه يستلزم نفي الكل وقوله مع انه لا يصح الخ اي مع ان عدم

رتبتي عشرة وهو

الحق

الحق الاقل عند تحقق الاكثر لا يقدح الخ ولا ينقدح في هذا ولو لم يتحقق الاقل عند
وجود الاكثر لم يصح الحكم في المستثنى بكينونة العشرة من الرجال في الدار اذ العشرة
اقل بالنسبة الى احد عشر مثلا كما في ما لم يتحقق عنده فلم يصح الحكم فيه وقوله بل يجوز
الخ ان يكون الفهم الوقوف اللغوي الخبر الخ فاحتمل الخ لعل الترقي يكون باعتبار ان في
الاثبات في جانب المستثنى منه مع القطع بكونها موجودة وحضر بوصف العشرة
الفهم من هذا القول الكينونة والعشرة وسلبهما عن سائر افراد الانسان فيفهم
انه لم يوجد بين الموجود من ... العروض والعارض بكونهما على محلين
مختلفين وقوله فظاهر الخ المقصود افراده مطلقا سواء كانت موصوفة بوصف
العشرة او لا كالرجل الواحد والرجلين مثلا سائر افراد الانسان وجزء من عشرة
رجال فالكينونة محصورة عليها فظهر ان الجزء ليس غير الكل فتأمل تجد ما فيه
وقوله ولكن يبقى انه صح الخ كلام في جوز غيرية الجزء الكل بل اشتبهاها بالجزء
للكل باشتباهها بان الجزء لو لم يكن غير الكل لم يكن الكل غير الجزء فصح جعل الكينونة
مثلا في الاقل كالثلثة عند وجود الاكثر كالعشرة لان سلب الكينونة انما
يكون عن غير الثلثة والعشرة ليست غير الثلثة ولا شك ان هذا الحصر غير صحيح
وجود الآخر به يعني ان غيرية شيء بمعنى امكان الانفكاك كالكل بالنسبة الى الجزء
لا يكون مستلزما لغيرية شيء آخر بهذا المعنى بالنسبة الى الشيء الاول كالجزء بالنسبة
الى الكل وكذا سلب الغيرية بهذا المعنى بالنسبة الى شيء كالجزء بالنسبة الى الكل لا يقتضي
سلب غيرية شيء آخر بهذا المعنى بالنسبة الى الشيء الاول كالكل بالنسبة الى الجزء فسلب غيرية
الجزء بالنسبة الى الكل لا يستلزم سلب غيرية الكل بالنسبة الى الجزء فلا يتم ما ذكره
بقوله لكن يبقى انه صح الخ وقوله لكن قول الشارح الخ في جانب المعترض وقوله فيكون
الكلام الخ تفريع على المنع فتأمل قال المحشي والا لزم الخ اذ لو لم يكن المراد
بهذه الامثلة نفي بعض ما هو غير زيد وهو الغير الذي يكون من نوعه بل كان
المراد نفي كل ما هو غيره لزم ان لا يكون ما هو غيره بالاتفاق غيره والا لزم

الحصر

والرجلان م

العشرة في الدار وكينونتها فيها وقوله المقدم
ان الغيرية بهذا المعنى لا انفكاك لغير زيد

بالممكن الذي بالممتنع و لا شك ان تعدد الاله ممتنع فلا يرد النقض بالالهين مفروضين
بخلاف الجسمين القديمين فانهما ممكنان نظرا الى ذاتهما ثم ان الافراد الممكنة
لا بد ان يكون مندرجة تحت كلياتها سواء كانت تلك الافراد موجودة او معدومة
بخلاف الافراد الممتنعة على ما هو المشهور و قال المحقق الخفري في الاعتراض
عليه لا يصح ايراد النقض بالمجردين القديمين كالعقول و النفوس على ما
يقول به الفلاسفة اذ مادة النقض و ان لم يجب ان يكون واقعا بالفعل لكنه
يجب ان يكون ممكنا لان الخلف والتناهي عن فرض المحال لو كان سببا لفساد
التوليف لا يلزم منع الامكان على التوليف تامل انتهى فلو تم ما ذكره من ان
النقض يكفي امكانه مادية لم يتوجه ما ذكره الشارح من عدم كفاية الاحتمال و علم
الكافية ايضا التوليف و انت خبير بانه يمكن الجواب الاخر عن النقض بالالهين على
تقدير وجودهما لجواز ان يكون احدهما علة الاخر لجواز ان يكون مجال الحق
تقدير محال الاخر لكن قال المحشي في اخر كلامه فتامل و لا يبعد ان يكون اشارة
الى المذكور ايضا او بعضا فتدبر قال استنادا و الاستناد و يلزم ان الموجود اي
الحكما كما هو الظاهر انت خبير انه لو كان اثبات هذا المطلوب مستندا الى ما قالوا من ان
الممكن لو كان كافيا في فيضان الوجود عن الواجب عنه و عن كل ما يمتنع
انفكاكه عنه دامت تهيئة الممكن بدوام الواجب ليتم و يثبت هذا المطلوب
بتوجه الايراد المذكور لكنه كون امكان الجسم القديم كافيا في فيضان الوجود
عن الواجب و عن كل ما يمتنع انفكاكه عنه ثم لجواز كفاية عدم و عن امراز
لكن انفكاكه عنه و قوع النقض و يلزم لعل مقصوده من هذه الحيثية اظهار ما في
بقولنا اقول الخ على السيد قدس سره ثم اعلم ان المطلوب ان قوله الموجود في
الازل يمتنع زواله لان قوله ما ثبت قدمه يمتنع عدمه على نوعي الموجود في الازل و
قوله امتنع عدمه عبارة عن قوله يمتنع زواله و يثبت هذا المطلوب بانه
لازم الوجود في الازل لعدم التوقف على شرط حادث و لازم تحقق

تحقق الاول عند تحقق الاخر و كذا الملزوم ثم يجوز ان لا يكون بيده و صفاته
عنده لكنهم لم يتعرضوا لذلك و الاستقصاء في هذا القدر كاف في عدم علمه الا بعد الاستدلال
لا ان يلزم ان يكون بيده و صفاته غيره و كل لا يخفى على المتامل ثم اعلم ان
الغير عند الاشعري اخص من الغير الذي عند غيره اذ معناه عنده ما يكون
خارجا عن الشيء و يمتنع انفكاكه عنه و عند غيره ما لا يكون عينه سواء كان
جزءه او خارجا عنه ممكن الانفكاك او ممتنع الانفكاك عنه فعند الاشعري
لا يكون اجزاء الكل غيره لكن و كذا الخارج الذي يمتنع انفكاكه كالصفات
اللازمة قال الخ ليس الموجود بين عند المتكلمين لو قال عند الاشعري لكون
اوفق بما قبله حتى يتم النقض و الا فهو مانع يكفيه الاحتمال لانهم
ليسوا قائلين بوجود الجسمين القديمين لان القائلين بحدوث العالم
باسرها ينكرون قدم موجود غير الواجب و صفاته فان قيل ان الحكماء
يقولون بقدم الاجسام الفلكية الا بالدليل الذي لا يلزمهم و عند ثبوته
يتم النقض قلت حاصل جواب الشارح منع و ليلزم و عدم قبول الكلي ينبغي ان
يورد و ليلزم و يظهر محل النقض مثل ما يذكر في بحث التناوب الخ بانه
لم يطلع على دليلهم لا يليق بحال و لا ينفع الخصم كما لا يخفى على المتامل ثم
لا يخفى ان دليلهم على قدم الممكنات المخصوصة التي قالوا بقدمها هو المذكور
بانه موجود و ذكر الجواب عدم عند نفسه لا يشفي و هذا في بعض مصنفاته هو
الموقوف العلوم كما نقلنا بعد نقل الشرح استدلالهم على قدم الممكنات و ما حاصله
ان دليلهم عليها الشامل لها هو الدليل و هذا الدليل كيف يثبت فلك
التفصيل الا ان يكون يضم اليه مقدمات يحصل بضمها التفصيل و في ايراد
التفصيل فليرجع الى ما نقلنا ثم اعلم ان المشهور ان مادة النقض
يجب ان يكون افراد اقتصاد لا يكفي الاحتمال كما ذكر الكرخي المولوي في الحال
في حواشيه على شرح الحكماء و في تقصيه الا انه في الموقوف ... بان النقض ...

رضي بنا للقتال يكون وجوبها على الكل لا يكون ان ولم يكن دارها

علته التامة في الازل لازم لحقيقة امتناع زواله فينتج ان الموجود في
الازل يمتنع زواله و حاصل كلام المجيب منع لزوم امتناع زواله لتحقق
علته التامة و قوله ولعل رفع احتمال الخ اه لعل هذا الاحتمال هو
حاصل كلام المجيب فاذا كان كلامه قدس سره لسقط هذا الاحتمال لان
العلة التامة موجودة ازلية و كل موجود ازلي يمتنع زواله فينتج
ان علته التامة يمتنع زوالها فاذا امتنع زوال علته امتنع زوال ذلك
الشيء لوجوب وجوده عند وجود علته التامة فتامل حتى يظهر ما فيه ثم
اعلم ان حاصل ما ذكر بقوله واجيب بانه الخ هو ما ذكره المحقق العلامة
مولانا خيالي في حاشية شرح العقايد النسفية في رد قول الاشاعرة و
المستند الى الموجب القديم قديم في قوله نعم يرد ان لم لا يجوز ان
يشترط القديم المستند بامر عدمي كعدم حادث مثلا و عند وجود ذلك
الحادث زال المستند لزوال شرطه لا لزوال علته القديم انتهى قال المحقق
الجندي في حواشيه على شرح العقايد النسفية وعلى حاشية الخيالي ولك
ان تقول ان ذلك الشرط العدمي لا يخ فاما ان يستند الى الواجب الموجب
بالذات او بواسطة شرايط العدمية الغير المتناهية او الى الممتنع بالذات
والثاني ما كان يمتنع زوال العدم الحادث لبطلان وجوده اما على
الاول والثالث فظ واما على الثاني فلانه زواله لا يتصور الا بزوال
تلك الوسايط يستلزم وجود الامور الغير المتناهية وهو بط ببرهان
التطبيق وكذا الحال فيما يكون الشرايط المتسلسلة الغير المتناهية مخلوطة
مركبة من الامور الوجودية والعدمية اذ عدم تناهي احدهما ح
ضروري فاذن يلزم وجود الامور الغير المتناهية على ان التسلسل
في الامور العدمية بط ببرهان التطبيق وبه صرح قدس سره في شرح
المواقف في مباحث الالهية فليتامل انتهى كلامه لعل اخذ ما ذكره مما ذكره

العلامة

العلامة الدواني في شرحه للعقايد العضدية في مبحث استدلال الفلاسفة على قدم
الحوادث ماتو تحصيله ما قال الامام الكبير يمكن ان لو قيل هٰهنا ان العدم الازلي للحادث
امر مستمر الى الشبهة فيه لكن يحقق حادث مما لا شبهة فيه وح نقول ان الاستمرار الى
انعدام امر بعدمه فهو متعدد منعدم و الفرض يلزم المستدل القائل بحدوث
العالم القول بدوام ذلك العدم و عند تحقق الحادث زال ذلك العدم فح لا يتم هذا
عدم م الكلام لسي حاشيته بل لو ان هذا الاستدلال لو تم لدل على تحقق حادث ما يعني
لم يتحقق شيء من الحوادث لان العدم السابق لو استند الى الواجب لذاته او الممتنع
لذاته يلزم تخلف المعلول عن علته التامة وان استند الى الاعدام الغير
المتناهية او الى الواجب بواسطة تلك الاعدام يلزم التسلسل في الامور الموجودة
حال تحقق الحادث وهو بط ببرهان التطبيق بل يمكن ان لو قيل ان ذلك الشرط
العدمي الازلي يجوز ان لا يستند الى شيء واذا تعلقت ارادة الفاعل المختار
في الازل بوجود الحادث الذي يكون ذلك العدم عدمه الازلي يتحقق في ذلك
في الوقت الذي تعلق الارادة بوجوده فيه فعند تحقق القطع ذلك العدم
منقول م الازلي فح لا يرد انا ننقل الكلام الى علة ذلك الحادث فيلزم التسلسل في الموجودات
ولا يبعد ان يكون قوله فليتامل اشارة الى ما قلنا او الى بعضه فتامل غاية التامل
وتدبر نهاية التدبر **قوله** لا يخفى عليك ان هذا الخ يعني ان ما ذكره السيد قدس سره
اذا كان لرفع هذا الاحتمال المعترض على الاستدلال الكائن في مقدمات هذا الدليل
ولا شك انه نظري فلو ثبت بالدليل المذكور الذي كان من مقدماته وهو قولهم القديم
في الازل لا يتوقف الخ يلزم المصادرة وان ثبت بدليل غيره يلزم ان تعدد
في مقدمات الدليل المذكور الذي اورده لاثبات قولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه
لانه ثبت جعله كبرى ويضم الصغرى سهل الحصول وهي قولنا القديم موجود
ازلي فلا حاجة الى بيان المقدمات **وقوله** القديم يمتنع زواله هو حاصل قولهم ما ثبت
قدمه امتنع عدمه ثم لا يخفى ان قوله القديم يمتنع زواله يعني قوله والموجود الازلي

يمتنع زواله لان الموجود الازلي مساو للقديم فيلزم المصادرة لو لهذا الاعتبار
وهو مسلم انه غير بين ولا بين اعم منه فاثبات الموجبة الكلية التي يكون موضوعها
اعم بدليل آخر يستلزم اثبات الموجبة الكلية التي يكون موضوعها اخص منه لكن الا
فيكون اثبات الموجبة التي يكون موضوعها اخص بالموجبة الكلية التي يكون موضوعها
اعم مستدركا ثم قوله اعلم ان قوله الموجود الازلي الخ في تفصيل الدليل
يجوز ان يكون في بيان الكبرى ولئن القديم يمتنع زواله وهذا كون في البين
لاثبات ذلك الامتناع للقديم وصغراه وهو قوله القديم هو الموجود الازلي
لما كانت بديهية لم يتوجه اليها فيح لو لم الكبرى اذا كانت قوله كل موجود
ازلي يمتنع زواله محتاج في اثباته الى كون العلة التامة الازلية يمتنع الزوال
واثبت السيد قدس سره امتناع زوالها بقوله كل موجود ازلي يمتنع
زواله فيلزم اثبات كل موجود ازلي يمتنع زواله بنفسه في الطريق الطام تمادى
الا ان يتأخر فلم استدلال المستدل على الطريقة التي جوزناها ثانيا فح ينبغي ان
يتوجه الايراد عليه قدس سره على وفق ما ذكرنا وقولنا فتأمل حتى يظهر لك
اشارة اليه ثم لا يخفى ان جواب المجيب بمنع امتناع عدم كل موجود ازلي
بتجويز ان يكون جزء العلة التامة الازلية العدم الازلي للشيء ووجد
زال ذلك العدم فزالت تلك العلة التامة وبتجويز زوال المعلول بواسطة
زوالها فيطلب المانع دليلا لاثبات تلك المقدمة الممنوعة فعنده لم يظهر
لها دليل اصلا فالدليل المحض الا المصادرة ليس دليلا لان الكلام
في الدليل التام واحتمال دليل آخر تام وتسليمه ثم الايراد بانه يلزم الكلام
امر زائد على حاصل كلام المانع المجيب لكن هذا التقدير سهل اذ المانع يسلم
الدليل الآخر تاما اليه فتسليم ثم الزام الاستدراك امر حقيق لا يليق ان
يرو ان يعد زائدا على كلام المانع ودعوى بقوله اقول الخ قال المص اذ يجوز ان
يكون وجود القديم الخ فيه ان مراد الناقض يجوز ان يكون باختيار القديم

الكلية

القدرة

بوجهين

بوجهين الاول التفتازاني المستند الى الموجب القديم وصاحب التعريف قبل انتهائه
المستند الى الموجب القديم وامتناع الانفكاك عنه قال المص وفي ارادة المفهوم الخ
لو قال المص بدعيا فدعوى عدم العلاقة بينهما غير مسلم ولو قال تجويزا فهو غير نافع
لانه استدلال في هذا المقام عن عدم كفاية الاحتمال في النقض فتأمل لا يتعجل في الرد
قال الاستاد الاستاد فتأمل وجه التأمل ان العدم الابدي لعلة الشيء مادام وجود العلة
عدم حاصل ما ذكره في التتمة وفيه ان لا يلزم دوام المعلول لتحقق
الا العلتين التامتين ليس بينهما علاقة اللزوم يكون مستلزما للزوم ودائم المحقق
الاتفاقية كما لا يخفى قال المص من التعريف المختار ان التعريف الذي عبر بعضهم
تعريف الاشعري الخ ولعل مراده انه مختار عند الاشاعرة ومشايخهم غير الشيخ الاشعري
والقرينة الدالة على ان المراد في هذا التعريف المختار هو تعريف غير الاشعري ارادة لفظ جواز الا
في هذا التعريف في الايراد وكذا جواب السيد الشريف لنفي العلاقة التفتازاني في شرح المقاصد
في تعريف الاشعري بجواز الانفكاك بينهما ثم رد بالترديد المذكور رد على الاول منه
شق الترديد بنقض بالعلم مع المعلوم الخ لكن المراد هنا النقض بتعريف المجوز ترك
في الايراد لبداهته عدم نقضه عند الجمهور ولذا عممه قال المص بل العلة وما معها مطلقا سواء
كانتا متلازمتين او لا بان لا يكون العلة مستلزمة له والا فالمعلول مستلزم للعلة
مطلقا سواء كانت تامة او ناقصة قال الاستاد الارشاد اقول يمكن ان توجه اقول الخ
الثاني ان معنى انفكاك الشيء عن غيره في الوجود انه موجود ولم يكن الغير موجودا
والانفكاك في العدم انه معدوم ولم يكن غيره معدوما وكذا الحال في الحين كلا
بهذا المعنى ما ذكره السيد الشريف في شرح الموقف في ابطال العقل الناطق بقوله اذ لا
ان يتعلق البارى معدوما او متحيزا الخ وفي كلام غيره ايضا مثل ما سيأتي
في شرح قول المص مريد لجميع الكائنات في رد استدلال المعتزلة على عدم كون الشر
والكفر والمعصية مرادة تعالى بقولهم ان الشر والمعاصي غير مأمور بها فلا تكون
مرادة اذ الارادة مدلول الامر او لازمة بان الامر قد ينفك عن الارادة

الممكنات

كما مر الخ فان اراد من انفكاك عنها وجوده الامر مع عدم الارادة والعلم
قول العلامة القطبي في حواشيه على حكمة العين في مبحث الوجوب والامكان غاية
ان الثبات لا ينفك عنه اى عن تحقق الوجوب مراده من انفكاك ثبات الوجود
عن الوجوب وجود الثابت بدون الوجوب قال المحشي الاسنادي مادة النقض كما ان
يكون الخ فما لم يثبت العقل الاول عند صاحب التعريف لم ينتقض به وبما ان الباري
ثم اعلم ان صاحب التعريف يجوز ان يكون موافقا للاشعري فان الفاعل
سوى الله تعالى واما حدوث العالم فهو عند جميع المتكلمين فلا يتحقق العلة
وجه الاستلزام حتى ينتقض التعريف بها ولكن ان يقول ان اراد من العلة
وجه الاستلزام بين الواجب والعقل الاول فلا اشكال في امكان العقل
الاول وجوده شخصي مسلم كفاية امكان مادة النقض في النقض كما يستفاد
من تقريره تعريف الاشعري بسبب النقض بالجسمين المقدمين مع انهما ممكنان ولم يعتبر
انفكاك الشيء في العدم مثلا انه موجود فلم يكن غيره موجودا او لا يحتمل الا كما
وان كان المتبادر الى الاوهام ما ذكره استاذ الاستاذ فتأمل قال المحشي
بان يتحقق وجود كل منهما بدون الاخر انت خبير بان المعرف اعتبر قيد عدم ما
يتبع وجوده بدون كيف يصح نقض تعريفه بتبديل القيد فمع حفظ ما ذكره المعرف
لم يندفع النقض بالعالم مع الباري لعل هذا حاصل ما ذكره قدس سره ولما كان المعتبر
في تعريفه هو تحقق مع المرد وبين العدم والحيز ذكره قدس سره اخيرا ايضا في الجمع
ذكر العدم وان لم يكن الحيز مذكورا في كلام المعترض الناقض ليرد ما ذكره قدس سره
بعد انه على تقدير ذكر العدم والتعريف مع اعتبار جواز الانفكاك في اى شيء
فيستحيل ما ذكره قدس سره بقوله لجواز تعقل وجود كل منهما الخ لاستلزامه القول
بجواز تعقل وجود كل منهما الخ لاستلزامه القول بجواز تعقل عدم كل منهما بدون
عدم الاخر لكن ينبغي ان يراد قدس سره بهذا القول حاصل ما ذكره الشارح بقوله فقلت الخ
كما ان الخ انه قدس سره اعترف بكونه جوابا على التقدير عدم التقييد بالمفهوم المردود

ولا تقض مع

بيجر مع

وعلى

وعلى التقدير التقييد بمفهوم العدم كما في تعريف الاشعري لكنه لم يكن جوابا على
التقدير نقض الاشعري العرض فلا كانت التقييد بالعدم والتقييد بالوجود في بيان
اعتبار جواز الانفكاك من الجانبين في كل من التقييدين مجدد بيني والحاصل ان لا انفكاك
بينهما الا بملاحظة الوجود اولا والعدم ثانيا وبالعكس فيرد النقض بالباري
والعالم على التقدير بهذا القيد باعتبار عدم انفكاك الباري عن العالم في العدم
وعلى التقدير بالوجود باعتبار عدم انفكاك العالم عن الباري في الوجود قال المحشي
ان هذا الجواب لا يصح على التقدير ان لا يكون هذا القيد الخ لا يخفى ان حمل كلام
السيد على الاعتراف بتمامية جواب المجيب على التقدير التقييد بالوجود وعدم تمامية
جوابه باعتبار التقييد بقوله عدم او حيز كما جعلنا وجعل الشارح عليه تمام توضيح
المجيب بالوجود وتوضيحه قدس سره في رده بقوله اذا لم يكن في التعريف عدم
او حيز الى قوله كذلك يمكن ان يقال انه يجوز ان يحمل كلامه قدس سره
على معنى لا يرد عليه ما ذكره الشارح فان اردت الاطلاع فاستمع بالقول وبالله
التوفيق وهو ان الناقض نقض التعريف عند التقييد بعدم او حيز عند ارادة
جواز الانفكاك من الجانبين بالباري والعالم لامتناع عدم الباري تعالى
يعني ان الباري تعالى لا ينفك عن العالم في العدم بل في الحيز ايضا لان الحيز
المحيث اي عدم انفكاك الباري عن العالم في العدم يستلزم عدم انفكاكه
عن الباري تعالى في الوجود بل بينهما تلازم تعرض بقوله ان اراد بجواز الانفكاك
من الطرفين بان يتحقق وجود كل منهما بدون الاخر واذا كان تحقق
وجود كل من الباري والعالم بدون الاخر جائزا كان تحقق عدم كل منهما
بدون الاخر ايضا جائزا والسيد قدس سره حمل كلام المجيب على هذا فلذا
قال هذا الجواب صحيح اذا لم يكن هذا القيد لانه يستلزم جواز انفكاك
وجود كل منهما عن وجود الاخر بان يعرف الغير ان بانهما موجودان مع ان
الانفكاك بينهما يجوز بعد التقييد اصلا واما مع هذا القيد يستلزم لجواز الانفكاك

الباري

لجواز الانفكاك في وجود كل منهما عن وجود الاخر فلا يصح اذ لا يجوز ان يتعقل معدوما اذ يتحيز ابدا وبدون ان يتعقل العالم كذلك لامتناع عدم الباري بل امتناع تجزيه غايته ان السيد قدس سره والايراد على المحشى اجرا الكلام في ظاهر التعريف دون المستلزم بما وفق ان اقتضى استلزام القيد المذكور لما هو قيد عدم او جزء المفهوم المرد وبعد بداهة بطلان جواز انفكاك كل منهما عن الاخر اخرج لا امتناع وبادي الرأي الاجواز انفكاك كل منهما عن الاخر والعدم المستلزم لجواز انفكاك كل منهما في الوجود وقد وجد في كلامه قدس سره ما يجوز بما قلنا فان قوله جاز لجواز ان يكون يتعقل وجود كل منهما بدون وجود الاخر الخ لان قوله الا اذا عمم التعقل الخ كان بالقياس الى انفكاك عدم كل منهما عن عدم الاخر كما يقتضيه السوق في النقض بالنسبة بالكل والجزء والصفة والموصوف بعد التعميم ينبغي ان يقول لجواز ان يتعقل عدم كل منهما بدون عدم الاخر ولما قال لجواز ان يتعقل وجود كل منهما بدون وجود الاخر فهم انه ذهب ههنا الى اللازم لا كما ان استاذ الاستاذ قال العبد بيان انه في تعريف الاشعري قيد عدم وفي تعريف المتغير بدل قيدا اخر فهو المفهوم المرد بين عدم وجزء حيث قال في عدم او جزء فزاده قدس سره ههنا انه اذ لم يكن في التعريف القيد من كان قيد عدم كالنقض في تعريف الاشعري فيكون خلاصة الكلام ان هذا الجواب صحيح لو كان الايراد المذكور على تعريف الشيخ الاشعري واما لو كان على التعريف المختار فلا ويكون حاصل كلام الشارح يقول قلت هذا الجواب غير صحيح الخ انه غير صحيح على تعريف الشيخ الاشعري ايضا وظاهر ان الجواب ايضا فيظهر بهذا ما فهم من كلام الشارح والفوبرد على الشارح نظرا الى ما حمل كلامه قدس سره عليه انه ينبغي عليه ان يقول هو قدس سره اذ لا يجوز ان يتعقل الباري الخ يدل على انه لا يجوز ان يتعقل الباري معدوما بدون ان يتعقل العالم كذلك فعلى هذا كيف يقول قدس سره ان الجواب صحيح عند التقييد بالعدم كما في تعريف الاشعري اذ معناه

ح

عدم م

بدل او دوام كل الانكار او صحت وقوع المطلوب

ح انه يجوز ان يتعقل الباري معدوما بدون ان يتعقل العالم كذلك وهذا تناقض صريح والغرض ينبغي على الشارح ان يقول في الجواب لان المراد بتعقل احدهما بدون الاخر يجوز العقل عدم احدهما بدون عدم الاخر والعقل لا يجوز عدم الباري بدون العالم ثم اعلم انه لقائل ان يقول المراد بالجنس في النقض بالباري مع العالم بعد اعتبار الانفكاك من الجانبين امكان التصديق بوجود كل منهما مع عدم التصديق بالاخر ولا شك ان هذا منقوض بالنسبة الى العالم مع الصانع بخلاف الكل والجزء والصفة والموصوف فيما المرسوم لها اذ لا يجوز في عاقل التصديق بوجود الكل مع التردد بوجود الجزء والتصديق بوجود الصفة مع الشك في وجود الموصوف بعد حفظ الاختصاص بين الكل والجزء والصفة والموصوف فانما الكلام على فرض اعتبار الانفكاك من الجانبين فوروده النقض بالجاحة بالباري والعالم كما عرفت بل الشارح والسيد قدس سرهما بعد تعميم العقل في المطابق وعدم غيره غير مسلم لعدم ورود النقض بالنسبة بالنسبة الى الصفات بعضها مع بعض لانهم قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات مع انه يتصور وجود البعض كالعلم ثم يطلب اثبات البعض الاخر بالدليل مع علم انهم لا يريدون ان هذا بهذا قال العلامة التفتازاني في شرحه للعقائد النسفية امكان التصور نحو وجوب ثم لا يتعقل عن قوله والعقل لا يجوز وجود العالم الخ اذ يجوز العقل وليكن يستفاد من كلام العلامة التفتازاني انهم لكلام الحق من المكان ان المراد من التعقل المطابق هو التصديق بوجود العالم مع التصديق بعدم الباري ويكون الكذب باعتبار الثاني لكن يجوز ان يكون المراد تعقل وجود احدهما مع عدم الاخر هو التصديق بوجود احدهما مع عدم التصديق بعدم الاخر لما ذكرنا الا ان التصديق بعدم الاخر فتامل تحيط باطراف الكلام حتى يحصل المرام بالامر التمام قال الشارح لكن بعض الاعلام لجزء هو الكلام الكل لعلك علمت ان العلامة التفتازاني قال في شرح العقايد النسفية ان عدم العشرة عدم الواحد قال المحشى الخيالي في توجيه كلامه ان هذا تجوز عن الاستلزام بطريق المبالغة يعني كما ان الاستلزام كانهما متحدان الكل قال السيد

بطلان الاستلزام بين العدمين يعني عدم الكل لا يستلزم عدم كل جزء مع
ان كل جزء ليس بغير الكل وانت خبير بان عدم كل جزء لا يستلزم عدم الكل
يعني ان الايجاب الكلي مرتفع كما اذا عدم جزء اولا عدم الكل ثم عدم جزء آخر
فعدم هذا الجزء لا يستلزم عدم الكل فعلى هذا الاصح ان يلحق المراد في القول
المذكور هو الاستلزام بطريق الحصر الغه الخ فلعل لم يلتفت في بيان وجه
التسمية بها اللهم الا ان يق من جانبه كوفقا لا نع يجوز ان يكون عدم كل
جزء علة مستلزمة لعدم الكل سواء كان عدم الكل عدمه الحدوثي او عدمه
البقائي بان يكون عدم جزء اولا علة مستقلة مستلزمة لحدوث عدمه
ثم اذا عدم جزء آخر كان مجموع العدمين علة مستقلة لبقاء عدمه وكل جزء من
العدمين علة مستلزمة للبقاء فيجوز ان المعتبر في الغيرية عدم الاستلزام
مطلقا اي الاستلزام بوجه من الوجوه **قال اقتصاد الاتحاد** انه غير صحيح على قول الشيخ
ايض يفهم من كلامه ان كلام الش على تقدير الايراد والنقض على تقدير
ارادة جواز الانفكاك من الجانبين في تعريف الشيخ الاشعري وارد
ولا يندفع بما ذكره المحشي لقائل ان يقول المص لما صحح تعريف المختار
بعد قيد عدم او حيز وبعد ارادة جواز الانفكاك من الجانبين حتى
يندفع النقض بالباري والعالم بان جواز انفكاك الباري في العدم من
العالم ان يكون العالم معدوما ولم يكن الباري معدوما وجواز انفكاك
العالم من الباري يكون في الحيز بان يكون العالم متحيزا ولم يكن الباري متحيزا
فعلى هذا يمكن ان يق ان الباري يجوز ان يكون منفكا عن العالم في العدم
بان يكون العالم معدوما ولم يكن الباري معدوما وان العالم يجوز ان
ينفك عن الباري في العدم بان يكون معدوما دون الباري فيندفع النقض
بهما عن تعريف الاشعري ايضا وفي المحشي اشعر عنه بعد تفطن بجواب
عن نقض التعريف المختار بهما بما ذكر ثم قوله الجواز اي يكن مراده قدس سره الخ

انما يصح اذا حذف قيد الخ ولم يأت الفواتح ان السيد قدس سره قال اذ لم يكن
في التعريف قيد عدم او حيز والظاهر منه بل صريحه سلب عدم او حيز المفهوم المردد
باعتبار وصف القيدية حيث اضاف هذه الصفة الى المفهوم المردد وفيما نحن فيه
ان عند انتفاء هذا القيد باعتبار ذلك الوصف يلزم صحة التعريف الشيخ
الاشعري بما يفهم هذا القيد فيلزم القيد القول بصحته عند ارادة جواز الانفكاك
من الجانبين والحال انه ليس بصحيح الخ والصحيح ان الاستاد باعتبار
ارجاع النفي في كلامه قدس سره في قوله اذ لم يكن في التعريف قيد عدم
او حيز الى نفي نفس المفهوم المردد فح يلزم نفي الاخص منه وهو جواز
الانفكاك في العدم الخ الا ان يتكلف في كلامه قدس سره ويحمل على ما في
الاستاد استاد ومن ان المراد سلب القيد مطلقا سواء كان قيد عدم او حيز
او قيد عدم وحدها مكان الانفكاك في التعقل على امكان الانفكاك
في الوجود الذهني على امكان الانفكاك في التعقل في الوجود الخارجي
لقائل ان يقول ان بيان المحشي الانفكاك في التعقل بقوله بان يتعقل
وجود كل منهما بدون وجود الآخر يدل على انه اعتبر الانفكاك في الوجود
الخارجي نعم يجوز القول بالانفكاك في التعقل يدل على ما ذكره بل البيان
بقوله بان يتعقل وجود كل الخ لدفع ارادة الانفكاك في الوجود
الذهني وافادة ان المراد الانفكاك في الوجود الخارجي في التعقل
سيما اذا كان المتبادر هو الوجود الخارجي عند الاطلاق فاسلم فح
ان هذا محل الخبر فيما حملنا كلامه قدس سره عليه اولا فتدبر وحسن التدبر
وتفكر ودق التفكر فان هذا موضع من مواضع مزال الاقدام ومنه محاز
علماء الفكام **قال المص** اذ لا يجوز ان يتعقل الباري تعالى معدوما او متحيزا الخ
ان يتعقل العالم كذلك لعل بناء هذا السلب على عدم صحة تعقل الواجب معدوما
او متحيزا الا انه يتعقل معدوما او متحيزا لكن لا ينفك عن تعقل معدوما او متحيزا

تعقل العالم معدوما او متحيزا و على هذا الايراد ذكره استاد الاستاد بقوله
اقول لا يخفى ان كون العالم الخ قد لو اردت في هذا التوجيه معه لا بد
لفظيه و كتب في التتميم لكن رد هذا الاحتمال بان الظاهر ان التقييد بقوله
العالم كذلك لبيان العبد فقط انتهى و يمكن ان يقال انه قدس سره لما نفى جواز
الانفكاك من جانبنا لوجب ذكر هذا القيد اى عدم كون العالم متحيزا او
معدوما بدون الباري و الافراده قدس سره من هذا الكلام نفى جواز
تعقل الباري معدوما او متحيزا و الظاهر التتميم ثانيا من المطابق و غيره فعلى
هذا الاحتمال اى ما ذكرنا من نفى الذات المقيد لان المراد من نفى الجواز
المذكور لو كان نفى القيد مع صدق تعقل الباري معدوما او متحيزا لكان
ذلك التعقل غير مطابق للواقع فلا يحتاج للتتميم ثانيا مرتبة فحاصله يكون
ذلك النفى واردا على المقيد لا على القيد فيكون المصنف تعقل الباري معدوما
او متحيزا مطابقا و قوله لا يستلزم عدم انفكاكهما جزأ او التعقل حتى
ينتقض تعريف الغيرين الذي اعتبر فيه جواز الانفكاك حيز الباري و العالم
حتى يتم ما قال المحقق قدس سره في شرح المواقف بان هذا الجواب الذي ذكره
المجيب لدفع النقض بالصفة بالباري و العالم لا يصلح جوابا عند اعتبار القيد
او جودة و قوله لان معنى عدم الانفكاك حيزا ان يكون حيزهما واحدا
و لا يستلزم لزوم كون العالم متحيزا عند كون الواجب متحيزا المحقق تعقل
ر و لجامع كون كل منهما متحيزا بحيز آخر فيجوز صدق تعريف الغيرين
عليهما لان معنى الانفكاك المعتبر في تعريفهما حيزا اعم من كون كل منهما
في حيز مغاير لحيز الآخر و من كون احدهما في حيز و عدم كون الآخر في
حيز اصلا و قوله لان يكون كل منهما الخ يعني انه ليس معنى عدم الانفكاك
حيزا ان يكون كل منهما متحيزا سواء كان لهما حيز واحد او في حيزين لانه
قوله و ان كان حيزا الحيكى كل الخ لفيد هذا التتميم حتى يتم ما قال السيد

الشرايف و شراح المواقف اذ يعقل لكل منهما متحيزا و قوله و الا لما يندفع الخ
بعض لو كان معنى عدم الانفكاك حيزا كونهما متحيزين و ان كان حيز كل منهما
مغايرا لحيز الآخر لما يندفع لان الجسمين متحيزان البتة فيتحقق فيهما عدم
الانفكاك في الحيز لا الانفكاك فيه فالنقض بحاله فلا يصح زيادة قوله او في
حيز لكن عدم الدفع باطل حيث ان لا يكون معناه ذلك لكن ان لو ان كون
معنى عدم الانفكاك حيزا هذا عنده مغير تعريف السيد الاشعري لاستلزام كونه
معناه هذا عنده ناقض تعريف المغير لكن لعدم الضد و شارح المواقف جوابا
لكن المنع و ظهر صاحب التوضيح عن دفع الانفكاكهما الخ التوضيح على الكل الجسماني
المقدار ان يجوز و كونهما منفكين بحسب الحيز لعدم صدق تعريفهما عليهما
باعتبار تحقق جواز الانفكاك حيزا فيهما في ضمن كل منهما في حيز مغاير لحيز الآخر
لا في ضمن كون احدهما في حيز و عدم كون الآخر في حيز اصلا و هذا هو المراد
المراد و في الحصر و التصريح بما علم ضمنا بقوله و ليس بان يكون الخ فعلى هذا
لا ينبغي ما ذكره استاد الاستاد في حاشيته اي شرح التفسير بقوله ان السكون متحيزا
غير و الاجد يكون كذلك كالجسم القديم و العقل المجرد القديم هذا البعد
حفظا ان المراد جواز الانفكاك من الطرفين في خصوص الوجود و في
خصوص الحيز كما هو المفهوم من كلامهم لا بان يكون اعم من ان يكون الانفكاك
في خصوص احدهما او احدهما او احدهما او الآخر في الآخر و قد مر ما فيه
هذا الاحتمال الخ نعم هذا ينبغي لو كان ضمير انفكاكهما راجعا الى الغيرين
لا الى الجسمين القديمين و الحال انه قد صرح في التتميم بانه راجع اليهما فالقيد
لا يصلح ارجاعه اليهما كما لا يخفى على المتأمل فيما مر قال الشيخ ان لا يكون
الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر الا الاشارة الحسية
كما هو المتبادر عند الاطلاق حال المولوي قاضي مبوفران للمتكلمين في الاشارة
الحسية عبارات احدها ما قبلوا ان الى هنا او هناك و الآخر ما يحتمل امتداد في

واصل من المحيل فها البصر غاية لذلك الامتداد وقال البعض من الدلالة
بالجوارح والاعضاء وانما سميت حسية لان هذه الدلالة لا يكون الا
المحسوس مشاهد والاشارة في اللغة من الدلالة والمشار اليه اذا كان
معقولا غير محسوس فالاشارة عقلية واما عند الحكماء الاشارة الحسية
من الامتداد الاخذ من المشير خطيا او سطحيا او جسميا [redacted]
المشار اليه والمشار اليه قد يكون نقطة [redacted]
على حسب الامتداد الواقع بين المشير [redacted]
البحث في حواشيه على شرح حكمة العين ومبحث الجواهر والاعراض اعلم
ان الاشارة الى النقطة اشارة الى الخط الذي هو طرفه فان الاشارة
الى الخط لا يجب ان يكون منطبقة عليه بل الاشارة اليه قد يكون امتدادا
خطيا موهوما اخذا من المشير منتهيا الى النقطة منه فكان نقطة خرجت من
المشير وتحركت بحركته الى سمت خط منطبق طرفه على تلك النقطة المشار اليه
وقد يكون امتدادا سطحيا ينطبق الخط الذي هو طرفه على ذلك الخط
المشار فكان خطا خرج من المشير وتحرك نحو المشار اليه ورسم سطحا انطبق
طرفه على المشار اليه والفرق بين الاشارتين ان الاولى اشارة
الى النقطة قصدا والى الخط تبعا والثانية بالعكس وكذا الاشارة الى
السطح قد يكون امتدادا خطيا منتهيا الى النقطة منه فيكون الاشارة
الى تلك النقطة قصدا والى الخط والسطح تبعا وبالعرض وقد يكون
امتدادا سطحيا ينطبق طرفه على خط من المشار اليه فيكون ذلك الخط
مشارا اليه قصدا وبالذات والى النقطة والسطح تبعا وبالعرض و
قد يكون امتدادا جسميا ينطبق الذي طرفه على السطح المشار اليه
فيكون السطح مشارا اليه قصدا والخط والنقطة تبعا وكذا الاشارة
الى الجسم اما امتداد خطي منتهي الى النقطة منه او امتداد سطحي ينطبق الخط

او سطحيا او جسميا وشبهها الى ... يصير بين الامتداد ... وقد يكون سطحيا او جسميا تعليميا ... والمشار اليه قد يكون الهيولى او عبد ...

الذي

الذي هو طرفه على خط سطحي من جسم من ذلك الجسم او امتداد جسمي ينطبق
السطح الذي هو طرفه على سطح من الجسم المشار اليه او ينفذ في اقطار المشار
اليه بحيث ينطبق نقطة منه على المشار اليه انطباقا وهميا والى ان يحقق
الاشارة قصدا وتبعا على قياس ما عرفت ثم انك اذا فتشت حال الكل في
الاشارة الى المحسوسات ظهر لك ان الاغلب في الاشارة اليها هو الامتداد
الخطي انتهى فاحفظه فانه اشمل فوائد وضبط ما ذكره بعض الاستاذ وعلى هذا المقام
كالاخفى على من وقف على الاشارة بالاشارة ثم اعلم انه قال في تعريف الاشارة
والاشارة الحقيقية بعد قوله اي الذات التي تجد او الاشارة الحقيقية
بلا واسطة بان لا يكون اشارة واحدة الى احدهما حقيقية والى الاخر
بالعرض انت خبير بان مقابل الاشارة التعديدية لا يكون
معناها هو كون الاشارة محققة للحد والتعديد في الوضعين سواء كانت
الاشارة الى كل من الامرين بالحقيقة او يكون بالنسبة الى احدهما حقيقة والى
الاخر بالعرض والاشارة الاولى مثل الاشارة الحاصلة في واحد من
الوزن والثانية السارية لان الاشارة المحققة للكل واحد منهما بينهما الاشارة
الحقيقية الى الاخر وكذا الحال في الاشارة الى كل واحد من الجسم والسارية
السارية فيه ثم قوله ومنع الاتي دون الاشارة التعديدية
مجروح ثم اعلم ان الموصوف مدعو باعتبار لزوم الاعتبار ان هذا التعريف
يصدق على كل من افراد الموصوف له او على افراده فهو بديع و
على الاشارة الحسية الحقيقية وصفاته ويجوز ان يكون مراد الماتن منع
صدقه على تلك الاشارة فلا غضب ولا اخراج عن قانون المناظرة
فتدبر قال المحشي ثم دفع تلك النقوض قال المحشي الخلخالي فالاشارة الى العالم
ليست عين الاشارة الى الصانع وكذا الاشارة الى الفرد وما ثبت
عليه الاشارة الى لوازمها لكن يبقى النقض بدخول الكل والمجزي توقف

الجسم

وبعبارة ... ففيه ان الاشارة ... والمنع ...

[illegible]

الجزء فان الاشارة الى الكل ليست مثل الاشارة الى واحد من اجزائه
ويخرج عنه الصفة والموصوف فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة
الى الاخر انتهى كلامه والظاهر ان الصفة والموصوف مطلقا يكونان من
المتغايرين فلم يصدق هذا التعريف عليهما ان صفات الواجب وصفاته
ليسا بمتغايرين عند الاشعري فخروجهما عن تعريف الغيرين لا يضر بل
خروجهما عنه نعم عند المعتزلة يكونان غيرين لكن الكلام فيما قال الاشعري
وايراد التعريف على وجه يندفع النقض بقدرة الامكان فافهم قوله
ولا باس بدخول الجزء والكل في تعريف المتغايرين لان الغرض هنا
ومن هذا التعريف ليس الا الاحتراز عن تعدد القدماء وعدم لزوم كون
صفات الواجب تعالى قدماء متغايرة ولا مدخل في الغرض لعدم الكل والجزء متغايرين
اذ لا جزء للصانع حتى يلزم كونه قديما ويلزم منه تعدد القدماء هذا افضل المحققين
كلامه لا يخلو ان الاظهر والصحيح في غرضه قوله اندفع بذلك النقض ولكن يدخل فيه
الجزء والكل ان التعريف وان كان تعريفا بالاعم لكن المقصود منه دفع ايراد
المعتزلة وهو لزوم تعدد القدماء وهو حاصل بذلك والفرض هكذا [illegible]
في تحرير الحاشية لكن المستفاد منها [illegible] في حاشيته المصدرة بقوله وما نقل في القول
الحاصل ما قيل هذا ان الاشعري يقول بالغيرية بين الكل والجزء فيكونان من
افراد المعرف عنده ولا باس باعتباره اياه لان غرضه دفع ايراد المعتزلة
وهو حاصل بذلك وذلك لان الكل والجزء من افراد المعرف [illegible] ذلك
الاستفادة [illegible] المقدر وهو ان كيف يقول الاشعري والقول
بمغايرة الكل والجزء مختص بجعفر بن الحارث فيما سواه من الاشاعرة والمعتزلة
لا يقولون بالغيرية فليس كلام الشارح الا [illegible] تدافع ثم ما ذكر في قوله
ما نقل في القول يحتمل الصورتين لكن [illegible] اللهم الا ان يقال ان
قوله ولا باس الخ اشارة الى اندراجهما في المعرف فلا يضر صدق التعريف عليهما

[illegible]

البعض المستفاد

على جواز التعريف بالاعم كما يعلم ذهب اليه بعضهم [illegible] التعريف بالاعم [illegible]
من كلامه ان البعض من الائمة [illegible] جواز التعريف بالاعم لا يصح القول بانه
منقوض [illegible] فانه متحقق بالفاضل قوله فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء
والكل قال المحقق الخلخالي لعل [illegible] اذا لم يقولوا بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف
مع قدم احدهما [illegible] الاخر وكانوا ساكتين على [illegible] لقولهم بعدم المغايرة بينهما فكيف
يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل مع [illegible] احدهما عن الاخر واستلزامهم القول
[illegible] مع انهم [illegible] على هذا القول اذ لا جزء للواجب عندهم حتى
يلزم من مغايرته له تعدد القدماء انتهى كلامه [illegible] الاظهر الاقرب [illegible] الجزء
والكل [illegible] الصفة والموصوف [illegible] والا [illegible]
الجزء والكل [illegible] الاستلزام [illegible]
[illegible] قال عدم [illegible] حتى يظهر [illegible]
قوله قال الامام فخر الدين الرازي [illegible] الاصطلاح [illegible] ان الاطلاق [illegible]
[illegible] اصطلاح [illegible] النقل [illegible]
[illegible] اللغة [illegible] على ان مراد [illegible] ان هذا
الاطلاق عند اهل [illegible] العرف والشرع واللغة لانه [illegible] اصطلاح [illegible]
ليس باصطلاح [illegible] ان [illegible] الامام [illegible] قوله
[illegible] جعفر بن الحارث قال العلامة [illegible]
[illegible] والذي [illegible] النقل
[illegible] سوى جعفر بن الحارث وقد خالف في ذلك [illegible]
[illegible] الافراد [illegible] الكل [illegible]
[illegible] وكذا [illegible]
[illegible] انتهى كلامه قال المحقق [illegible] قوله لا يخفى
[illegible] وعدم [illegible] مغايرة [illegible]

لا يقتضي مغايرته للكل جزء منه لانه بهذا الاعتبار عين الكل و ما الجواب لو كان عند العلامة التفتازاني اذكره
العلامة التفتازاني في المقول بهذا الان انه و ومن ثم يعلم ان فعل ذلك لا يخفى فانه لم يمكن
ان يقال انه يجوز ان يكون مع شيء فلو كان الواحد انا ولو كان جاز الانفكاك من
من العشرة لصار جاز الانفكاك عن نفسه لانه من العشرة لا ان كونهما من التعدد امتناع
الانفكاك عنهما فاذا جاز الانفكاك عنهما جاز الانفكاك عن نفسه لان الانفكاك الواحد من
العشرة حصول او امتناعه في مرتبة واحدة فجواز الانفكاك عنهما يستلزم حصول الانفكاك
عن نفسه فيلزم ان يكون الواحد غير نفسه وهو باطل بداهة وجه الفرق جواز الانفكاك عن العشرة
عنه لان جواز الانفكاك العشرة من الواحد في مرتبة جواز الانفكاك الواحد منها
هل يمكن جواز العشرة عن نفسها في كلام صاحب التبصرة في رد جعفر بن حارث الغيران
الغيرية بمعنى جواز الانفكاك مبني على ما ذكره بعض من سلك العينية بحسب
المفهوم وسلك الغيرية بحسب الوجود وعلى ما حررنا لا يرد قوله ولا يخفى انه
على ما حصل الفاضل المحشي ذلك القول عليه نعم يمكن حمله على ان الواحد من العشرة اذا
لم يكن غيرها يلزم ان لا يكون واحد منها من الواحد الاخر لحفظ كون الواحد
منهما يمتنع الانفكاك كل واحد منها عن الاخر ويختص ذلك القول بمحمل آخر وقد فصلناه
في حواشينا على شرح العقائد النسفية ومن اراد الاطلاع فليرجع اليها [marginal note: قال]
قلت ونبه صاحب ان الغرض لعل لزوم تعدد القدماء لا يترتب على ذلك ومحصل
من نفي الغيرية جوازه من الزام المعتزلة عليه تعدد القدماء وهو حق ان علمه ان
لم يحصل من ذلك الاصطلاح لا يخفى ان انسب هذا القول الى نفسه لانه
كما انه صرح بان العلامة التفتازاني في شرحه للعقائد ذكر فلا بد هذا الحق
لقوله والقائل ان يمنع توقف التعدد والكثرة على التغاير بمعنى جواز الانفكاك
ان العقول بانه تواردت فيه ومع شرحه ليس فيه مستبعد جدا الا ان يقال ان كلام
من كتبه من المواضع مخالف لكلامه التام وكذا الكلام المحشي ولم يتوجه الى دفعه فقط
ان الكلام لم يكن منظورا اليه ثم علم ان قوله ذلك في قوله لا يترتب على ذلك انتهى

انما التفات الى الاصطلاح من الشيخ وبهذا يعلم ان الايراد عليه بقوله قلت ونبه صاحب
متوجه على ذلك الاصطلاح لا على ما نقل عنه ومن اتباعه ان يكون مع انه يخفى هذا
عرفي وشرعي ولغوي والحال ان معنا دلوكان بالقوة فهو الخفي الاترتيب عليه نفي
لعدم لزوم تعدد القدماء [marginal note: قوله] قال صاحب المواقف بانها لا هو يحصل بالمفهوم ولا غيره
بحسب الوجود وكذا في ... المحمول لا يحتمل ان يكون غرض الشيخ بالنقل دفعا او
رد المعتزلة على الاشعري الزام لزوم تعدد القدماء بان الصفات لكونها محمولة على الله
يكون عين الذات في الخارج فلا تعدد فيه ويحتمل ان يكون الغرض من نقل هو
الظاهر ايراد عليه بقوله قلت ونبه تعلم انه ثم اعلم انه يمكن الجواب من كلام صاحب
المواقف بان قول الاشعري بنفي كون الجزء غير الكل بناء على كون مبنى كلام الاشعري
ما ذكره صاحب المواقف والالزام ان يقول يكون يد زيد عين زيد وبطلانه
لكن هذا القول بين البطلان لانه ليس حينئذ لا في اثبات ولا وجود ولو سلم كون يد زيد عينه
بالوجود فلا شك انه غيره بحسب المفهوم فيلزم ان القول بانه غيره والحال انه
لم يقل بانه غيره فاستدلال المحشي ما لمع عن حمل الغيرية في كلامه على ما حمله صاحب المواقف [marginal note: ...]
عليه لعل استدلال المحشي لم يكن منظورا اليه وكذا قوله بان الجزء ليس غير الكل
لان التعدد لا يتوقف على الغيرية انه صرح بان كلام الخصم لم يتوقف على
التوقف حتى يثبته بل يكفي الاستلزام والتفريع على الاستلزام الظاهر الا ان يراد
بالتوقف الاستلزام فتامل [marginal note: قوله] لجسيما احدهما والوجود والاخر لكل هذا الله
فيه كونهما موجودين بوجود واحد [marginal note: قوله] بهذه الاثنينية لو ما حررناه لكن
الظاهر ان تعدد الموجودين العدديين متحصل عند المعتزلة وان فرض كونهما
موجودين بوجود واحد [marginal note: قوله] وانما المتحصل تعدد ذوات اه قال في شرحه
عدم كون المركب من الذات والصفات القائمة بذلك الذات ذاتا محل تامل فانه ان
كان صفة فهو موصوفه ما ذا ولم يقولوا بالواسطة قلنا استحالة ليس مثل مثلا
استحالة الصفات فيلزم الامر في القول بزيادة الصفات على الذات و الطال لكم

قال

لها وبتعدد الذوات تعدد الذوات التي تكون وجود كل منها من ذاته لا بمجرد
الذات المقابل المصنف ويستحيل بمود ذلك التعدد ولا بد التعدد ودوا الا الوجود وليس
قطعوا على نفي الجود ب القديمة عند المتكلمين لانها ذوات بل يلزم ان يكون
يقولون بها ولم اسمع عن احد ذلك مع الحال ان المشهور ان عندهم ليس دليل على
الوجود وليس على وجودها بل معنى المشهور ان ليس دليل قطعوا على نفيها عندهم و
انكار برعمهم اولى لكنه يعطون به ولعل والتسمي وقيل وجه القائل انه ذكر من افراد
الى تشره المشتركة لقوله واثبات ذاته وصفاته القديمة حيث يقول فيها لعل وجه
انه عن الجزئية فلا بعد لكن يرد قوله ان البحث لم يتخلص عن تعدد الصفات ما منها لا فرق بل
فرق بين الذات والصفات الا ان لنا فرضا ان تعدد الصفات القديمة عندهم مستحيل مطلق
لانها لا علم بالنسبة الى الذات واذا وحدت الذوات تماثلها بالعرض يستحيل وتماثل
انت علمان التركيب منها الحوزات تكون صفة لا الصفة يكون محتاج وجودها الى محل
يقومها وعند من قال بان وجود المركب هو وجود ات الاجزاء فان الانبساط
لان جزء وجود المركب يحتاج اليه واما عند من قال بانه غيرها فلان وجود الجزء وان
لم يكن جزء وجود الكل لكن لا خفاء في كونه شرطا له وهو شرط يحتاج اليه انت تعلم ان و
الوجود اذا كان موقوفا على امر محتاج الى محل مقوم لا يلزم ان يكون ذلك المقوم
مقوما للوجود الكل ولعل نظر الى الصفة انما يكون ذلك نعم منع انفصال الاول
الوجها فرسخ المكابرة اذ الطائل بكونه الموصوفة بالنسبة الى الكل الموصوفة
بالعكس الى جزئه واهل الحق في المقام مانع وعلى الخصم الاستدلال في جميع هذ
كورات تعني في قيام الكل الشيء لانه قيام كل جزء منه بذلك الشيء نعم اذا كان كل
جزء صفة يكون الامر كذلك فيصح لانه ما قالوا من قيام الكل بجزئه ان هذا الجزء الكل
هو المحل لا المقوم منعه فقيام الكل به باعتبار باقي الاجزاء فيلزم ان لا يكون الكلي
تماما عارضا انتهى الا ان نقول ان العارض قد يطلق على الامر الخارج ا
المحمول وقد يطلق على الامر الخارج القائم بشيء والمنع المذكور يجري في

عالاول وما نحن فيه انما يكون من قبيله لو كان الحصر تم لا الحصر ان دعوى عدم الاستحالة
لاهل الحق فيه لازم على ان المركب الموصوف كمن قراء المستحيل هو تعدد والمفتقر الى
تعدد الواجب لتعدد ذوات القديمة مطلقا وهو لم يلزم ثم ان قوله والحق ان الجواب
لشعران الشارح يتفطن بهذا الجواب بل تفطن بغيره والنفي لكن قد يعلم انه هذا فائدة
لقوله والجواب ان يكتفي بكفراده والنفي تعرض به العلامة التفتازاني في شرح المقاصد
ثم ان المعترض الى المرموز على الاشاعرة تمام نسبة قدماء او تسعة قدماء كما يستفاد من كلام
العلامة التفتازاني في شرح المباحث كما نقل عنهم وقد كفرت النصارى باثبات ثلثة
من القدماء في بال التي نسبه او اكثر انتهى والظاهر انهم يقولوا القدم زائد على هذا العدد
الاشاعرة على الاشاعرة وهو احد من العدد هو الذات والثاني هو الصفات ثم لم يلزم تعدد
ذوات قديمة فنقض بهذا التعدد يكون صفا بانهم باعتقادهم ان القدماء ليست ذوات
بهذا العدد ونظر الى قول الاشاعرة وان قلت انهم يقولون بازيد من هذا العدد
انفي لكنا نقول انهم ان الاشاعرة حملهم تعجز بهذا العدد ثم بطل الجواب منع تعدد
الذوات القديمة **قال الشارح** والكلام انما هو فيها اي في كلام الاشاعرة في مبادي
المحمول والظن انهم يقولون لعارضة الصفات الحادثة فلو كان المراد من الغرض
ما ذكره محشي الموقف يلزم ان يقول لعدم مغايرتها فعطف **قال الشارح** لكن
يقولون الفرق اه هذا البحث على ما ذكره الشارح لقوله وهنا علم ان هذا اه ما حاصله
ان العلامة دعوى في الحمل الاتي وفي حمل المشتق على الذات الظاهر بالنسبة الى
حمل المشتقات اذ حمل علاقتها بين الوجود الرابط للمبتدا والموضوع وفيها
المبتدا الوجود الرابط له فلا يسع كون الكلام والمبتدا وقوله الناس حيوانها
من وجوده لكن يقول الفرق اه وقوله عبارة عن هذا المعنى ان المقوم حيث واحد الشرط
علاقته للموضوع بقوله الاشتراط الموضوع ولم يعموا به مع انه واضح واظهر ان
غرضهم هو التسهيل في البيان اي الاختصار في العبارة ولعل وجه كون مرادهم
من العبارة تمام في عبارتهم هو هذا الا ما هو ظاهر بان بناء صحة الكلام الحمل وعدم

وعدم صحته في العرض بمنع وجود العلاقة وعدم العلاقة لان الاتحاد المعتبر
في حملها هو الاتحاد في العرض ومعنى هو العلاقة فكون الاشتراط محمولا لكون
كون الاشتراط علاقة الموضوع محمولا وكذا على ان في الاشتراط لا وقوله وتاثير العدد
في التتمة وجهه انه لعدم الحدوث والوجود مع الوجوب ما هو متحد بالذات
بهذا الاعتبار الشرط لا لاشعر الخارج الزائد الا بهذا الاعتبار وما في
موضوعيته ولزوم تعدد القدماء بسببه انما يعني ان الاشتراط لكونه متحدا
بالذات مع الاشتراط الذي هو متحد مع الوجوب في الوجود الخارجي متحد
النص مع الوجوب في الزائد الخارج عن الوجوب فلا يلزم لا بهذا الاعتبار وما في
في موجود ذاته بهذا الاعتبار الخارج حتى يلزم تعدد القدماء انما يلزم ان لو كان المحمول
كالبعيد او مشتقا اذا كان متحدا اما بالعرض او بالتجوز بالاشتراط الوجوب مغايرا
له فهما بالذات والوجود يلزم تعدد القدماء حقيقة لان الحد موجود مع حده
كالموصوف ثم اعلم ان المركب من ذات الواجب وصفته اذا كان ذاتا متحدا ولا
شك محدود ولا مادي فيلزم على الاشاعرة القول بالممكن المحدود القديم
الصادر عنه ثم بالايجاب مع انه ذات الاجزاء حتى يلزم ان ايجاب الصفة
ليس بعض في حقه تعالى والمحدود وعند الاشاعرة اي عدم الصفة والعين يلزم القول
بتركب ذات من ذات الواجب وصفته فيلزم القول بتركب ثمانية من صفتين من
الصفات السبعة التي ثبتت عند بعضهم ومن ثلاثة منها ومن اربعة منها ومن خمسة منها
ومن ستة منها ومن السبعة منها كل من يجيء بنفسه فيلزم بكثرة الصفات الحقيقية فيفهم
من كلام الشارح في بحث العلم ان الكثرة فيها محذور ولو قلنا ان التركيب بما يحصل
لو حصل جزء صوري ولو في الافعال وليس ههنا جزء صوري فلا تركيب ههنا اصلا
ولم نعلم ان الاشاعرة هل قالت بما قلنا فرضا او لا نعم لما تمسك في تحقيق
التركيب بدون الجزء الصوري ثم اعلم ان مقتضى ما ذكره الاستاذ الاعتقاد ويرد
على النصارى بانهم قالوا بثلاثة من القدماء بان يلزمهم سبعة من القدماء

انه ممكن

من القدماء بان يلزمهم سبعة من القدماء فلا وجه لتعيين القدم في التثليث فتدبر
قال الاستاد قال الفاضل اه دليل لقوله بل يحال يكون اه حاصله ان حلول
على المحل فقوته بجهته فلزم الاجتماع وقوله على ان كون الخاص والعلاقة
يحتمل ان يكون بالاشتراك في قوله والكلي الى ان لا نفسه لا هو مع وصف او لا
النفس اما قوله عائدة او مع الامر به فتامل وقوله والعام الذي اه قال في التتمة
فهو العدد معقول ان الوجود علم بالجزئيات ما الوجود الكلي على وجه الا يلزم منه
استحالة كما تحقق ان قرنت ان الاشياء كلها جزئيات بها وكليات ما دره عنه تعالى
وان الجزئي لا يتصور بالراي كليات وفي نسبة الى جميع الجزئيات الحادثة بحوالة
ان تعدد تحقق راي كلي منحصر في ذلك الفرد الجزئي صدور الجزئيات على الوجه
بهذا الوجه يشرط ذاته كل جزئي منضو بمفهوم كلية منحصرة كلها في ذلك الفرد
والطائر المنحصر في الفرد كون مفهوم كما لكونه مفهوما كليته لا يتنافى مادة
زيد مثلا الانسان الكاتب العالم ابن فلان الساكن في موضع كذا وهكذا
حتى ينقص الاشتراك في كل القيد ويتنزل الى مفهوم منحصر مجموعه في زيد ويتعدد
شرائطه وهي كلها وفي تحقق مفهوم كل بسيط منحصر في فرد باعتبار الطعنة
اثره انما يصح بان الكلام الكلي على وجه منحصر في فرد وان كان ممكنا
لكن كون كل جزء من الجزئيات الصادرة في الواقع معدا فالكلام الكلي المركب
اي الذي النحو في الكلام المركب في كونه كما ظهر منحصر في سلم علم كلي في كل
مدرك فالكلام الكلي الكلية لكونه منحصر في نوع وان سلم ان مدارها
لكن الامر ليس الا الفرد الآخر به والسعادة في كلامه انه لا يجري ذلك في
الترجيح بلا مرجح ومع ذلك لا يدفع حيث قال بانه لم يمتنع لم يكن المقصود بل
المنحصر في فرد للصدور اه نعم الظاهر ما نقل في بحث العلم من الشارح ان تحديد
الانحصار يكفي في دفعه وان لم يصل الى مرتبة اشتراك الفرد الآخر وقوله
والحق التسليم لزوم صحته اه لا يخفى ان الانم استلزام صدق المقيد على صدق

صدق المطلق عليه نعم انما يكون اذا كان المقيد صادق عليه كما المقيد كان الحيوان
كالمطلق اذ صدق به المقيد على انه مستلزم صدق المطلق عليه والمقيد
لصادق عليه وفي نحو الوجوب ممتنع الظهور ليس مقيده صادقا على الوجوب كالمقيد
والاستعداد يكون لغلط التسليم في كلام اشارة الى هذا المنع وبعد تسليم الكل
انما يتم المغالطة اذا كانت مواقعه جهة ثبوت المطلق جهة ثبوت المقيد
لازمة لكن اللزوم غير مسلم كما في الحيوان الضاحك والحيوان الشامل لزيد
مثلا فان جهة الاول هي الاطلاق والثاني جهة الثاني الضرورة ولا اخفاء
في ان ثبوت ممتنع النظير عليه تعالى يكون بالضرورة وثبوت الممتنع عليه
بالامكان العام المقيد بجانب العدم لعدم ان ثبوت الامتناع عليه تعالى ليس
بضروري وبهذا المفهوم الاعم من ضرورة عدم الامتناع وسلبه ضرورته وبهذا
العام يتحقق في الامتناع وضمن ضرورة عدمه ومن ثم يمكن ان يقال انه في غيبته الا
لصادقا مع الامتناع بالعام ان الامر لو كان كذلك يلزم امتناع الصادق فرد الامتناع
وفرد العرضي الحيوان اذ يلزم ان يتصف كل شيء بالحيوان الناطق
والحيوان الى هل يصف الا ان يقال ان الكلام في اتصاف الغير والدرك
الحكم كلية في جميع اسباع فرد آخر لا مطلق ولقائل ان يقول ان نظن ان
لا دخل للانحصار … نظن ان بعد الحصص هو مساق الفقهاء ولا يكون في
الاحكام العقلية قال الشارح نعم المنقول بانها قائلون بانهما بالجبرية يتحقق ويلزم عليهم
من هذا الوجه القول بتعدد الذوات القديمة كما لزم من الفلاسفة الذين
القول بتعدد الذوات القديمة من هذا الوجه ثم اعلم ان النصارى عليهم لعنة
قولهم بالذات القديمة سواء كانت لزوم هذا القول لهم من قولهم بالاقانيم
او قولهم بالجوهرية يكفروا اذ الرجحان القول بكون كل واحد من تلك
الذوات مقتضيا لوجوده استقلالا … من القول بالاستقلال والجو
هرية لا يلزم ذلك لجواز ان يكون كل واحد ممكن قديما مثل ما اجاب الاستاد

بالموجب الاستاد والاستاذ في التتمة من لزوم تعدد ذوات قديمة على اهل السنة والجماعة عندهم
لانهم من انكر تعددها غير مستحيل لان وجودها ليس بمقتضى … والمستحيل تعدد الذوات
القديمة التي يكون مقتضية لوجودها فيلزم تعدد الواجب لذاته ومن هذا
القول لم يلزم ذلك فيتقرر من التقديم ولا تسمع في التردد كقبول قال الشارح
وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها التكفير احد الطرفين وسكت عنها
عن كون احدهما ايماني او لا لكن يمكن استفادة كون من لم يقل بزيادتها ايمانيا مما ذكره
الشارح في شرح المقاصد … ان النظر في معرفة الصفات … من قوله وصفات الله
الثبوتية … للنظر … الصفات كان لا اصل وجوب معرفة تلك الصفات
النفي ثم اعلم ان المصنف … قال في … لمن قال با
انه تعالى عالم بذاته ولا يقول له العلم وقادر بذاته ولا يقول له القدرة وهم
المعتزلة هل يحكم بكفره ام لا قال يحكم لانهم نفوا الصفات ومن نفى الصفات فهو كافر
انتهى ما يتعلق … بكفره … كلامه بكفر الحكماء النفي بل كل من قال بعينية الصفات
اذ يعلم … انهم وان … الصفات لكنهم قالوا باثبات اثر الصفات على الذات
فلم يعطى كلامهم الى القول بالجهل والعجز مثلا حتى يحكم بكفرهم فلو كان … العلم
للتكفير ان انكار زيادة الصفات لعمر ان انكار نفس الصفات … وقد نقض بعض
التواتر المدققين … وهو يدل قطعا على زيادة العلم لكن قال العلامة التفتازاني في
وليس معنى العالم من قام به العلم وان اوهم كلام اهل العربية ذلك بل معناه من له
بالعلم … وبمرادفاته في اللغات الاخر وهو اعم من ان يكون يقوم به العلم ولا
انتهى والمحقق الشيرازي مولانا ميرزاجان قال في … على شرح المطالع
وحواشيه ان المحققين ذهبوا الى ان معنى المشتق ما صدق الاشتقاق منسوبا
الى الذات وكل واحد من النسبة والذات خارج عنه والفرق بين الضرب و
الضارب انه هو الضرب مثلا لا بشرط والضارب هو الحدث بشرط …
… كلامه لعل … التحرير … مثال زيد عالم وقادر وهو يدل وكذا

وكذا اي سند وبالجملة فهو سند لحقيقي علمه تم فتأمل فيه قال المص ولا اري
اتم الطان تكون من مقولة الفعل لا انفعال والظاهر انه لا تكون في شيء من المقول
بل هو تقم الصفات وعدم زيادتها اتم مطلقا فيكل لا مرتبة لما ذكره في تفريع بكون مثلا
النظر فيه لان سلب العام يستلزم سلب الخاص وان كان هذا قول اهل الحق ان مقيدا ان
يذكر فيه سلوق وقد سمعت ان العلم مرتب استند الى نفي الكيفية فتأمل قال المص هو عالم
لا لحصر ان الحياة دام بصفة السمع يقدمها على سائر الصفات فتأمل فيه لكن
لكن وجهه قال المص واما سمعا فقدم الدليل النقلي على العقلي للتوسع اعتقادا في ذلك
على النقلي ولكنه قوله قال الاستاذ و اما التفصيل الذي سنذكره الخ علقه شرح
قوله لجميع المعلومات لعل عرضه اشارة وعلقه بانه اقام هذين الدليلين قبل قوله
لجميع المعلومات لاثبات العلم بالغير كلية اوجزئية ولا يدل شيء منهما على التحقيق كلامه
اقامهما لاثبات اصل العلم لا للتفصيل المذكور كما يظهر لمن تأمل في الحق كلا
ولا للتفصيل الذي هو للعلم بذاته تعالى الخ لكن ان يقع معصود من ذكرهما
اولا هو هذا ومن ذكر البرهان الا اتصال بعده هو اثبات علمه تعالى بغيره مطلقا
ونفع اثبات علمه تعالى بذاته ثبت علمه تعالى بجميع المعلومات وعدم البرهان يعني افعاله
لو تم لما الغرض في اثبات العلم جميعها بعضهم ودليل العلم بذاته تعالى واما اثبات في المقام
اصل العلم كما كان الغرض من تعلقه فتكلمه فتمامه وانما قلنا انه الغرض من ذكرهما في
لو لم يكن كذلك لم يظهر لذكره ههنا فائدة تامل لتعين ان المعنى ومن قوله فهو عالم
اصل العلم ونفع قوله بجميع المعلومات يكون العلم بجميع المعاد وهو العلم بجميعها في ذاته
وبغيره مطلقا فيكون المطابقة هذا او ذاك واما العلم بغير ذاته تعالى مطلقا
فليس حاد النقول الي قلا تعلق لهم صلة مطر مبتنيا بالدليلين نعم لا يخفى انه قال
في التتمة ما حاصله ان مقام التمدح يدل على شمول الكنه الغيب والشهادة في
لا يعلم جميعها حاصله هو الاستغراق العرفي والاستاذ تبعه اجاب بما قاله في والاصل
التتمة مما حاصله ان مقام التمدح يقتضي شمول الجميع وهو الاستغراق الحقيقي

الحقيقي انتهى والطان ان يقال ان هذا مقام التمدح بل مقام كمال التمدح وكمال المدح
يقتضي هذا الشمول كما قال الفاضل المولوي حمالي في حواشيه على شرح العقائد
النسفية في مبحث افعال العباد ما حاصله ان ضياء لفظ الكل الى الضمير في علمه بمعونة
المقام اي مقام التمدح بالخالقية يحمل على الاستغراق لجميع المعلولات فان التمدح
الا الكامل انما يحصل به ثم اعلم ان في تخطيط المفتاح ما عليه تنبيها الا الاستغراق الحقيقي
حيث قال الاستغراق ضربان حقيقي نحو عالم الغيب والشهادة اي كل غيب وشهادة
قوله ولا تقول لجميع الخ كلية وجزئية فلما سبق ولا لا يخفى على العالم بأساليب
الكلام ونحوه انه اي مقصود ونحوا ذكره بعد قوله لجميع المعلومات الا علمه
بالمعلوم الموجود اشتر بأسرها ومنها عبر عنه بجميع المعلومات واثبت علمه تعالى بغيره مطلقا
بالبرهان بجميع افعاله تعالى اذ لا شيء من الموجود الغير الواجب الا وهو معلول له تعالى المنتقل
علمه بغيره والمراد بقوله واما علمه بغيره كلية وجزئية لانه قال بذلك بعد تمهيد بقوله كلية وجزئية
وفي تمهيد بحث ان يدل على اندراج جميع افراد الغير في الكل والجزئي واذا كان المراد
من قوله كلية قوله واما علمه تعالى بغيره العلم بالغير المندرج جميع افراده فيهما فمعنى
الثبات به هو جميع افراد الغير فقط واثبت علمه تعالى بذاته بقوله فانه
الذي اه وانما لم يثبت علمه تعالى بغيره مطلقا بالدليل السمعي المذكور سابقا
اما لظهور كونه دليلا عليه او لان الاصل ان موضع اثبات علمه تعالى بجميع المعلولات
بالدليل العقلي من غير مدخلية الدليل السمعي ولا يبعد ان يكون غرض الشارح في
عدم اثبات علمه تعالى بغيره مطلقا بالدليل السمعي انه دال على عموم علمه تعالى
بغيره مطلقا ظنيا لا بالقطع اليقيني لان حمل اللام على الاستغراق الحقيقي
ليس قطعيا بل يكون ظنيا بل لو سلم قطعية الاستغراق الحقيقي ودلالته لكان
والاعلى علمه تعالى بجميع المعلومات الموجودات لاندراج الواجب
افراد من الغيب والعباس الى افعال العباد والا فالجميع جاحظ ثم ان
النبي عليه السلام قال ان الله تعالى قد احاط بكل شيء علما بهذا النقل الشيخ الهروي

في كتابه المسمى بحسن حصين ثم قوله ولا يخفى ما في التتمة لانه لا يتم التقريب الا على
معنى انه جعل مجموع الكمال الافعال وقوله فانه هو الذي الخ ودليل على علمه
بجميع المعلومات فان ذات عبث باتقان الافعال الا علمه تقم تفرد في الجميع منع الا
منفى عن المدعي واما لو جعل المقدمة المجمع عليها دليل على علمه تقم بجميع المعلومات لم
ا د ه منه الا من المذكور من الممتنع ومن الممكن المعدوم الزائل ثم قوله
على الاولى الخ قد عرفت ان اتمام كلامه على الادلة التي تمام لعلم حقيقة الفاظ
لهم بالدلائل احديهما المقدمة المجمع عليها كما استدلالهم بها والاولى ما يستدل
بعد قوله بجميع المعلومات وامراد بها قوله متصف بجميع صفات الكمال الخ قوله ولا
الخ مبني على ما هو الظاهر من كلامه من جعل المذكور هنا فقط دليلا الا على
المقدمة المجمع عليها المعنى دليلا والا فكان المناسب عطف الدليل الثاني عليها
والمقدمة المجمع عليها التي هي قوله منزه عن جميع سمات النقص يتفرع عليها
الصفات السلبية كما يتفرع على المقدمة الاولى الصفات الثبوتية وبهذا التقرير
يندفع ما يتفرع عليها ايضا بحسب العقول وهو منزه عن جميع صفات النقص
فلا شبهة له الخ واعلم قلنا اعاد بهما معنى لانه اراد من السمات الصفات ايضا
واراد اللازم كذلك بان التنزيه عن سمات النقص يستلزم التنزيه عن صفات نقص
النقص فلا بد ان يتفرع عليه كل قوله منزه عن جميع سمات النقص لعدم
وجه الاعادة هو تبيين ان الصفات الثبوتية تتفرع على المقدمة الاولى
والصفات السلبية على المقدمة الثانية لكن يتوجه ان الالائق ذكر المقدمة
الاولى اولا متفرعة وتفرعها عليها وذكر المقدمة الثانية بعد ذلك
التفريع ثم تفريعها عليها ثم اعلم ان ما ذكرناه من قوله والمقدمة
المجمع عليها التي الخ هنا على ما فهم صنع المعقول كما يقتضي اجماع العقلاء على
ذلك لكن يحتمل ان يكون مراد المصنف قوله منزه عن سمات النقص منزه
عن علامات النقص كما هو الظاهر قوله منزه عن صفات النقص مقدمة اخرى

اخرى متفرع عليها الصفات السلبية مع الاكرار والاحسن على خلاف الظاهر لا يخفى انا قد اشار في
بعض نسخ المتن في بحث الصفات الغير لفظ الصفات بدل سمات لعل منظور الشارح هو
تلك النسخة ثم مرجع اي بجميع المعالم تعم مستقلين او ليس كذلك بل بعضها غير مستقل
والاستاذ الكبير وان قال في الاصل يكون بعضها غير مستقل لكن رجح غير في شيخه
والمرد فان كل ما مستقل ثم لا حصر ان افعال العباد والفعل افعال اضداد عند الكثير
المتكلمين منسوب اليه تعالى صنع الهيئة والحاصل المقصد فعله تعم الغيرون من كون
ترد وتقدير ومن التقدير قال المصنف والايمان فيجوز ان يكون الاوصاف التي في الافاق
الموجودة الخارجية فمن ان اراد انها لهم قبل نزول هذه الايات وصيغة المضارع يدل
على انها ليست قبله الا ان تقول ان الاستقبال بالتسابق وطي الدلالة لكن ذلك الو
صف مما لم يكن على وجه يصح بان يكون بجميع الاشخاص وبعد ذلك يكون على وجه اتم
قبله قال صاحب الكشاف والمراد من الايات فتوح البلاد التي تحصل للنبي وو
للاخرين بعد نزول هذه الايات والمصنف انه الحق راجع الى دين نبينا عليه السلام
ومن جملة العلم بجميع الصفات ومن جملتها العلم مع سبيل الاستقبال الدور والقتل والك
وقال مثل ثم قوله الموجودات الذهنية من المعقولات الكلية اذ يرد عليه بحسب الظا
ان تفسير الاية يشعر ان يكون على وجه وفق مذهب المتكلمين وهم لم يقولوا
بالوجود الذهني والتوجيه على راي الحكماء غير مناسب والقول ظاهر ان يكون المراد
من الايات الدلائل المؤدية الى معرفة الوجود والظاهر من كلامه ان يكون المراد
من كلامه الايات في الانفس العقول التصورية والكلية وهي لا تفيد الا
التصور لا التصديق والكلام فيه ان كان المراد من قوله وغيره ما هو العضا بالمو
جود الى معرفتهم فلا وجه لاندراج المعلومات التصورية يمكن ان تقام اذا ثبتنا
القضايا الكلية ومن غيرها القضايا الجزئية ثم لا حصر ان الضمير في قوله انه
الحق لو كان راجعا الى الله تعالى كما قيل فلا يكون الموجودات الذهنية دليلا على ثبو
الوجود سواء كان مسلك اثباته المسلك على ابطال الدور والتسلسل او المسلك الغير الموقوف

على الظاهر اذ في كل منها لابد من الوصول الى حد اليقين وعلى التقدير صحيح ضمير انه الحق
الا انه قد يجعل يكون بعض قول الشارح كما قال الشيخ اه ان الايات الافاقية والانفسية كما يدل على
وجود الواجب كذلك يدل على صفاته وقد يقال انها تدل على علم فاعلها وهو الواجب تم الشيخ
المفسر قوله منها قوله ومنها الى السماء والزوج وفي وجوده ومنها الى مرتبة الظهور
الحضور اجمع احد المرتبتين تم قوله ومن بعضها الايات التي في الافاق والمشاهدة
من هذا الكلام يكون تمام الايات التي في الانفس من بعضها الايات التي في الافاق
وكلام ارباب التحقيق لا يدل الحسن عليه عنده تم علم ان ما قال ارباب التحقيق
اشارة الى مرتبة علم اليقين وان الايات اذا كانت اشارة الى ما قالوا لكان
قوله تعالى في الافاق وفي الانفس ظرفين للايات وعلى الاحتمال الاول والثاني يكون
تبيين للايات والظاهر هو هذا تم قوله لان صفة التجلي اه يعني ان الصفة تتحقق في موضع
فما اذا شوهدت في الافاق فقد شوهدت في موضعها ومشاهدتها فيستلزم مشاهدة
ما تحقق يكون مشاهدته تقع بعضها مشاهدة الافاق وبينهما احتمال اخر وهو ان الا
ول اشارة الى مرتبة علم اليقين والثاني الى حق اليقين تم قوله حتى يتبين انه
الحق غاية القول الثالث ولا يبعد ان يكون ترك الانفس بعد قوله كما ارينا الافاق
وذكر قوله نفسه حق اليقين من قوله حق اليقين اه اشارة الى هذا الاحتمال لكي لا
يخفى على الواقف على الاشارة ولعل كون الصفات مرتبة مبني على جواز رؤيته
كل موجود كما ذهب اليه الاشعري تم قوله يحتمل ان يكون الغرض الاستعداد لكانه فا
ستعدهم للرؤية كما يحتمل ان يكون الغرض الارادة ويحتمل ان يكون التاكيد الصد
يعني انه سيريهم البتة اللهم ارزقنا استعداد الفهم مراتب كلامهم واستعداد اسعاداتهم
قال المص على ان عدم علمه اه يمكن ان يقال ان قوله الافعال المتقنة تدل ان اشيء على علم
فاعلها كلي لا جزئي فيجوز ان يكون المراد من الايراد هو المنع لا النقض فانه علم
ان الحيوانات قد يصدر عنها افعال متقنة ولا يلزم ان يكون لها علم بها بطريق
الجزم وعلى التقدير ان يكون المراد من القول المذكور جزئيا فالمقصود هو المنع بان

الحكماء ان
دلالة صدور الافعال المتقنة على علم فاعلها لما كانت مسوقة في ما ذكره الحكموا
فحوى كلامه اثبتها في الواجب تعالى الا ان المقصود دفع الايراد التوهم
عنه تعالى الا ان يكون هذا الايراد صادرا عن غيره وان يكون غرضه دفعه قال المص
بجميع المعلومات اي من جملة من ان يعلم ان الظاهر من المعلومية هو المعلومية بعلم تفصيلي
لو كانت على المعلومية بالفعل يصير الكلام لغوا اذ مفيد ثم الظاهر ان يكون الممتنعات
داخلة فيها في كلام المص لانها معلومة له تعالى كالممكنات وذاته تعالى والمراد
اشتهار ان معلوماته تعالى اكثر من مقدوراته تعالى لاشتمالها على الممتنعات وشمول من و
لعلي التشكيك في الحكم لا النفي علمه تعالى بها لانها التبادر المعلوم كلها والافعال المتقنة
نعم يدل على علمه تعالى بها البعض ان العلم بكل شيء هو صفة كمال والواجب يجب ان يتصف
بكل صفة كمال فوجب ان يتصف تعالى بالعلم بالجميع لكن هذا انما يحقق بالمقدمة
المجمع عليها فظهر ان دليل قوله عالم بجميع المعلومات هو تلك المقدمة لا ما ذكره
الشارح وانهم ذلك لكلمة الفاء المشعر بعليته قال المص انما علمه تعالى بغيره قال المحقق
الحلال اي بجميع ما هو غيره من الكليات والجزئيات على سبق من
دلالة الافعال المتقنة السماوية والارضية التي يرشد اليها علم الهيئة والتشريح
التي يرشد اليها علم التشريح فان هذه الافعال مع ما فيها من دقائق
الحكمة ومنافع الخلقة تدل دلالة ظاهرة على كمال علم صانعها وبلغه
عاليته لا يمكن ان يحيط بذات المصنوعات والى هذا اشار الشارح سابقا
بقوله وعلم الكامل ومما قرر ناظرا انه يحيط لكنه انه لا يتوهم ما قيل ان
الافعال المتقنة لا تدل الا على علمه تعالى على هذه الافعال ولا تدل
على علمه على جميع افعاله وافعال غيره ان حصل به اتمام كلامه
وقوله فان هذه اه حاصله ان صدور الفعل المعين لا يكون
الا عن فاعل يكون عالما به لا بمحض الحيثية لا يخرج عن علمه شيء من المصنو
عات فثبت علمه تعالى بالنسبة الى الافعال الغير المتقنة البعض وهي الجملة

وبالنسبة الى فعل عرفه فان قيل يه فساد هذا غير مسلم ولسلم هو جهل الواصل بعض الفعل المتقن الصادر عنه لجواز ان يكون الغير يعلم بالفعل
المتقن فقط هو الاتقان والنفى لو دل على كمال العلم لدل على ان
علمه متناهى لكن بالمحسوسات ان يعلم فثبت من هذا علم تعالى بذاته لنقض
وظهر كلامه وهو قوله واما علم تعم بذاته آه يدل على انه لم يثبت با
الدليل السابق والنفى امر اد بهذا الدليل سابق ليع في مطلب اصل العلم
يدل الحسن النظر على انه لم يثبت العلم بجميع المعلومات ولكن ان
نقول ان الشم ستقول في شرح ما ذكره المص من قوله وصفاته دا
يدل بالذات غير متناهية بحسب التعلق لان معلوماته ومقدوراته
ومراداته غير متناهية انتهى فعلم منه ان المص عنده قال بكونه تعالى
عالما بالممتنعات ايضا فيبعد ان يحمل الشم قوله بجميع المعلومات
على التفصيل الذى قال به في شرح قوله غير متناهية فينبغى
ان يقول لنا ان نقول واما علمه تعم بذاته آه اشارة الى
الدليل المخصوص من كونه تعم عالما بذاته وان صدور الافعال
المتقنة يدل على علم صانعه لكل ما يمكن ان يتعلق العلم به
سواء كان واجبا او ممكنا موجودا كان او معدوما
او ممتنعا وما ذكره المحشى يعم جميع الممكنا
ت الموجودة لكن بعضها افعال متقنة
وبعضها الآخر غير متقن وصدور متقنها يدل
على علمه تعم كما يعم متقنها و معنى

ومعنى كلام الشم وان من لم يحصل العلم بشىء مما يمكن ان يعلم يصدر عنه فعل متقن
يكون لا ان الجهل مما يمكن ان يعلم يدل على منقصته والشىء الذى لم ينقص باعتبار الجهل لا
يصدر عنه فعل متقن كما ان صدور الفعل المتقن دليل على كونه فاعلا واجب الوجود
الذى يكون بريا من جميع النقائص وهذا الكلام خفى لا يدرك بكنهه بسهولة فيكون
دليل المتكلمين وان على عموم علمه تعالى في ذكرنا في حاشية الاولى من عدم دلالة دليل
المتكلمين عليه بعد فوع والبعض لا يرد ما ذكرنا من ان قيام زيد مثلا فعله تعالى عند الاشاعرة
وهو ليس من الافعال المتقنة فكيف يصح دعوى ان جميع افعاله تعم ثم لا يخفى
ان القاضى البيضاوى قال في تفسير قوله تعالى فسويهن سبع سموات وهو بكل شىء عليم
في سورة البقرة ان خلق ما خلق خلقا مستويا محكما من غير تفاوت واختلال مراعيا
فيه مصالحهم وسد حاجاتهم فذلك دليل على نفى تناهى علمه وكمال حكمته انتهى على ان
حكمته وجلت قدرته ودقت حكمته انتهى والظاهر منه ان فعل هو تسويته
السماء او خلقها من الافعال المتقنة ومحصوله ليس فعل الاحياء والاماتة المذكورة
قبل هذه الآية منها وهو دليل بطريق الاولى لا يكون منها وجعل خصوص هذا الفعل
المتقن وهو خلق السماء دليلا على جميع الاشياء وان لم يكن بعضها فعلا كالواجب
والممتنع وان لم يكن بعض الافعال متقنا هذا حاصل ما ذكره الشم وما ذكره المحشى لا
ينقص ما ذكره والظاهر ما ذكره القاضى ثم اعلم ان الشم قال في آخر الوجه الخامس
من اجوبة استدلال الفلاسفة واعلم ان المتكلمين يقولون الوجود الذهنى ويثبتون
علم البديهي بالحوادث الغير المتناهية ولما كان من اجل البديهيات البديهية ان التعلق
بين العالم والمعدوم الصرف محال التجاوا الى القول بان تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق
في وقت وجودها وان حدوث العلم قديم وحدوث التعلق حادث انتهى والتعلق يعرض
بنفس منه ويقول الخ في مبحث العلم والقول الظاهر لو ان من المتكلمين من ان العلم قديم
والتعلق حادث لا يسمن ولا يغنى من جوع اذ العلم ما لم يتعلق بشىء لا يصير ذلك الشىء
معلوما فهو محض يفضى الى نفى كونه علمه تعالى عالما بالحوادث في الازل تعالى عن

عن ذلك علوا كبيرا انتهى ما تحقق الغرض بنقل عنه وظ من المتكلمين في اوجه الخامس
هو تمام المتكلمين فيحفظ كون كلمة من في قوله من المتكلمين في آخر مبحث العلم بيانية
فيكون الظاهر ان تمام المتكلمين لا من التبعيض حتى يلزم الا يكون قايل هذا القول م
بعض المتكلمين وانت خبير بان المص من المتكلمين فكيف يقول بجهله تعالى ايا المحققات
لانها اقوى في اللاشيئية من الممكن المعدوم وهم قالوا تعلق العلم باللاشيء المحض
صح فاللايق على شان المجلل كلام المص على ما قاله المتكلمون الا ان يقول ما قالوا لما كان
مرتضا عنده ولم يصرح من المص الى قولهم حمل كلامه على ما هو الحق عنده فقد بروا
احسن التدبير ثم لا يخفى ان بعد القول بكونه تعالى فاعلا لجميع الممكنات وفاعلا مختارا دليل
جميع افعاله على علمه تعالى بها سواء كانت متقنة او لا كما قال العلامة التفتازاني في شرح
المقاصد وان الاتيان بالاقص من الازيد والى ان مع تمكن فلا بد له مرجحا في ذلك الترجيح
وذلك المقدار من مخصص هو القصد اليه ولا يتصور ذلك الا مع العلم
به والظهور هذه الملازمة … تشكك الخلق بدون العلم كقوله تعالى
الا يعلم من خلق انتهى كلامه وقد قرروا ان مبادي الافعال الاختيارية تصورها
فلا وجه لتخصيص الافعال بالافعال المتقنة في الاستدلال لا يخفى انه ينبغي البحث م
والتفتيش في ان الاتقان الفعل ان يستلزم اختيار فاعله ام لا والظ هو الاول م
ولقائل ان يقول انه لا شك في اتقان صفاته تعالى وصدورها عنه تعالى بالايجاب لا بالا
ختيار مع وجب التابيد على الش ان الاتقان يستلزم العلم لو كان الصدور بالايجاب وهو العلم
بالعلم حضوري فيكون الاتحاد بينهما بالذات فلا يلزم نعم لكن يشكل في صدور
حصول صفة الحيوة لانها سابقة على العلم فلا يثبت علمه تعالى بهما ثم اعلم انه قدم بيان
العلم بالخير ليسبق ذكر دليله ولكونه موجبا مقدمة العلم بالذات والكثرة كما بيانه ثم اعلم
الاحمل الخلق لها الايات في الآفاق والانفس علمه من الذي يؤدي به علم الهيئة وعلم التشريح م
هو الاوسط والاقرب بهما حملها استاذ الاستاذ علمه كما لا يخفى على ذوي الافهام فتدبر
قال الش فانه هو الذي علما يعلم قال الاستاذ دام … في بعض النسخ هكذا فانه يعلم

انه

انه هو الذي يعلم فعلى هذا يكون حاصل هذا الدليل ان كل من يعلم شيئا يعلم انه يعلم
شيئا وكل من يعلم انه يعلم شيئا يعلم ذاته فينتج ان كل من يعلم شيئا يعلم ذاته هذا هو
المط واما التوقف في قوله كل من يعلم شيئا يعلم انه يعلم شيئا باعتبار عدم لزوم العلم
بالعلم فمدفوع لان عدم اللزوم اللازوم لعلى الا يجوز الغفلة عن العلم لجان العلم با
بالعلم العلم بعد التوجه ضروري وهذا التجويز في حقه تعالى غير مجوز فلا يقع الامر …
الغافل والعاقل لا يليق ان يكون غافلا انتهى كلامه وحصول المط وهو الواجب
يعلم ذاته من صغرى وهي الواجب يعلم شيئا ومن كبرى وهي نتيجة الدليل المذكور القياس المنتج
من الضرب الثالث من الشكل الاول وبقوله فالواجب آه بالفاء اشارة الى ما حررناه
بخطر في طرق … العقول … هذا التقاصر كل القصور … نظر المتوقف في عدم كلية
الكبرى التي للدليل الصغرى في الضرب الاول من الشكل الاول بدون شهادة وعدم صحة هذا التجويز
في الجزئية وان كانت معلومة لا ينفع حاصلا ان التوقف في نفس التعلل والبطلان الا
ستدلال المذكور في الشرح على علمه تعالى بذاته بل على علمه بجميع المعلومات لم يستند الى عدم
جواز التجويز الغفلة في حقه تعالى عنها علوا كبيرا اذ هو وجده كاف في اثباته من غير
ضم المقدمات المذكورة فيه وخلاصته ان العلم بكل شيء كمال او الواجب وجب ان م
يتصف بكل صفة كمال وضده نقص ويجب تنزيهه عن سمات النقص فضم المقدمات
المذكورة فيه الى فرادته يكون مستدركا بل حاصله هو الاستدلال على المقدمة الكلية
المجمع عليها كما لا يخفى على من لا غفلة له عنها والكلام في الاستدلال الذي هو غيره فتفكر
قال … الاستدلال يستلزم علم الواجب آه قال في التتمة هذا الاستدلال في محل المنع
لان الكمال بالاستدلال كما … غلبه فعلمه ليس بالاستدلال … وان كان لا بالا
ستدلال فهو في مرتبة العدم سوى الا … ويمكن التدقيق بمعنى عدم كون علمه تعالى استدلا
ليا انه لا ينحصر علمه تعالى في الاستدلال ولا يحتاج اليه لا انه لا يحصل له منه علم كما لا يحصل
الحيوانات المحجوبات ويحصل لنا بل له علم بالاشياء بوجوه العلم كما هو اللائق بشانه
بل اثبت وجوه العلم الا الاحساس … بدون اثبات حاسة من الحواس كاثبات

فالوجه علم ذاته م

وتنزه م

تباين الصفات بدون الصفات كما هو عند القائلين بعينيتها تعالى انتهى
يمكن ان يقال ان العلم اذا حصل بالاستدلال وان لم ينحصر طريق حصوله فيه
يحتاج اليه قطعاً بمعنى التوقف والاحتياج عند التحقق هو الصحيح لدخول الفاء
لا لولاه لامتنع كما افاد السيد في حواشيه على شرح التجريد حيث قال احتياج
حدوث قولنا حصل الدليل حصل المط وان امكن حصوله بغيره فان قيل
ما توقف الدليل بعد الدليل ومن البين ان ليس توقف المط عليه بمعنى لولاه لامتنع
ولا بمعنى المصحح لدخول الفاء الخ وفايدة ليس الا وجاره ولهذا قيل يعطي
لم يجوز الاستدلال على البديهي لانه لا فايدة بعد حصول المطلوب بداهته مستقل
فايدة بعد الاستدلال لان يترتب بعد ذلك حصول المجهول لان العلم
حاصل قبل يتوقف بمعنى المصحح لدخول الفاء هو انه حصل فحصل ان لم
يحصل والاشكال صدقه عليه انت خبير بانه لا يخلو عن صعوبة وبعد بعد
اذ الاستدلال وان لم ينحصر الطريق فيه يستدعى الفكر الذي يقتضى مجهولية
المط وتعالى الامر والفرض ثم لا يخفى ان السيد قد قال بان العلم الحاصل
بالاستدلال مغاير بالشخص للعلم الحاصل بغيره فيكون شخص مخصوص
من علمه تعالى محتاجاً الى الاستدلال وهذا غير لائق به تعالى الا ان يقال
ان هذا غير مرضى عنده ثم قوله والكلام في انه اذا كان قبل وفي كونه موقوفاً
يكفي العلم بالوجه ولا يقتضي العلم بالكنه والمط هو هذا فاجاب عنه بهذا القول
ثم السائل ان يستدل الاستناد لم يمنع بان العلم بالافعال المتقنة يصلح ان
يستدل به على علم صانعها ولا يستلزم الاستدلال به على علم الصانع بذاته
والنافع هو الثاني لا الاستدلال على انه تعالى يعلم ان ذاته عالم بطريق الاستدلال
من علمه من العلم بالافعال المتقنة وحصول ذلك التصديق يستلزم التصور طرفه
وهو ذاته تعالى عنده لم يقبل المنع لكن في عدم القبول توقف فتامل يمكن
ان يقال ان علم الصانع بالافعال المتقنة لا يستلزم علمه بانه صانعها اولا

اولا وعلى الاول يلزم علم الصانع بذاته فلا يحتاج الى مقدمة ان الصانع يعلم
انه يعلم شيئاً وعلى الثاني لم يحصل تلك المقدمة لا حصول لها انما يكون بعد العلم
اي علمه بانه صانع للفعل المتقن فتدبر واحسن التدبر قال السيد لا استناد
اي يستلزم شيء لشيء آخر يحتمل وجه ترجيح هذا الاحتمال على الاحتمال الذي
يفيد بقوله ولا يبعد كل البعد اه هو قربه وما يستفاد من ظ قوله وقد صرح به
وقوله يشهد به لان الظاهر رجوع ضمير به فيهما الى هذا الاستلزام كما يشهد به الفطرة
السليمة ويحتمل ان يكون مرجع ضمير به في قوله وقد صرح به راجعاً الى موافقة فقه النفر
يقينين وتوافقهما فتامل وفي قال قوله يشهد به يشهد بالامر حتمال الاول فافهم
ثم قوله بان لهم دليلاً آخر الخ على علمه تعالى بذاته باعتبار اثباته بدليل آخر لا احتياج
باعتبار اثباته بالعلم بذاته حتى يلزم الدور ولا يخفى ان المراد اذا كان كذلك يلزم
الا يكون مناقضاً لقوله لكن الفلاسفة لم يثبتوا علمه تعالى بذاته من علمه بالاشياء
الا ان يقال المراد من هذا القول نفى اثبات علمه تعالى بذاته من العلم بالاشياء على
طريقة المتكلمين وهي اثبات علمه تعالى بذاته من العلم بالاشياء بواسطة هذه
المقدمة كل من يعلم شيئاً يعلم فاعله واثبات علمه تعالى بذاته من العلم بالاشياء
على طريقة اخرى كما ذكر من قوله هو جوهر مجرد اه لا ينافي في ذلك او يقال المراد نفى
استقلال دليلية العلم بالاشياء على العلم بالذات عندهم بخلاف المتكلمين
فانه دليل مستقل عندهم فافهم ثم لا يخفى ان اثبات علمه تعالى بالاشياء بالعلم بذاته
بعد اثبات علمه تعالى بذاته بالعلم بالاشياء دور واثبات علمه تعالى بالاشياء بدليل آخر
لا ينفع في دفعه لان اثبات علمه تعالى بذاته بالعلم بالاشياء المعلوم يفيد توقفه
على العلم بها فلو ثبت علمه تعالى بها يلزم توقف العلم به على العلم به لان الاستدلال
يستدعي التوقف فيلزم الدور الا ان يقال بلا حظ ما ذكرنا في حاشية السابقة من الوجه
لنا فتفكر وقوله والعلم هو حضور الشيء عند العالم انت تعلم ان العلم العالم
بنفسه حضوري وهو عين المعلوم والمعلوم هو حاضر لا الحضور ففي الكلام

بالاشياء يعني ان المراد بالعلم هو العلم بالاشياء لكن زكره ع الى دليل علمه

علم

هـ بامجه ثم قوله غير ما سلك المتكلمين المتكلمون انت خبير بان كون الدليل الآخر
غير ما سلك المتكلمون ليس له مدخل في دفع توهم الدور اذ على التقدير كونه نقيه لا يلزم
الدور فيكون سلبه عنه استطرادياً والمقصود سلبه عما فر من علمه بذاته بل المذكور مدخل
في نفي لزوم قوله يكون ملخصهم في اثبات علمه تعالى بذاته. ثم قوله بالتحاشات على بالمعقولات
الا بعنى ان في اثبات علمه تعالى بالاشياء بعلمه بذاته مع الدليل الذي اثبتوا عليه تعالى
بها اولا هو انه مجرد الى آخره يعني ضم علمه تعالى بذاته بذلك الدليل مستدركا
وليس لهم الاثبات الثاني بالدليلين لان كلا منهما مستقل في اثباته وفيما
نحن فيه يكون احدهما مستقلا دون الآخر اعلم ان الشيخ رسالة في اثبات العقل
فان في تقرير احد ابطال والاربعة لكن مسلك الغير المتوقف على ابطال الدور
والتسلسل ابطال كون علة الكل جزءه ان علته لو كانت جزءه لكان الشيء
علة لنفسه ولعلله ثم اورد على الجاه بان ابطال كون الشيء علة لنفسه هو ابطال
الدور واجاب ان الكلام في المسلك الغير المتوقف على ابطال الدور واجاب عنه
بان ذكره مما شاع على السنة القوم لكن المحقق مولانا جنيد اجاب بان الثاني بمجموع
كون الشيء علة لنفسه ولعلله استحالة كون الشيء بالنسبة الى الشيء الآخر علة
ومرجعه وبعيد وقبلية فيما نحن فيه يلزم اجتماع المتقابلين الشيء الواحد
فيمكن ان يقال ما ذكره المحقق هنا بان الدليل الآخر تام بالنسبة الى
علمه تعالى بالاشياء فيما نحن فيه بالقياس اليه وتتم بعينه بالنسبة اليه لانه مقدم
دليل العلم بالذات الذي هو دليل علمه تعالى بالاشياء فيقطع ولا يمكن
ان يكون اه اعلم ان القول باتفاق الفريقين في الاستلزام المذكور يتوهم عدم الخلاف
بينهما فيما يتعلق به وقوله ولكن اه يدفع هذا التوهم والمقصود من ايراد
هذا الاحتمال معقباً بقوله ولكن الفلاسفة اشتقوا اه دفع توهم الاستدراك الذي
يتوهم من الاحتمال الاول معقباً بقوله لكن الفلاسفة لم يثبتوا اه وهو استدراك
فهم علمه تعالى بذاته في اثبات علمه تعالى بالاشياء الى الدليل الذي ذكره وحده فيلزم ولا لا

ثبات

الاثبات لعلمه بعدم امكان هذا الاحتمال الا جل ما ذكر بقوله لان علمه تعالى اياه باعتبار كونه
واقعاً لدفع التوهم المذكور ثم اعلم انه يستفاد منها لزوم ان في دفع التوهم علمه تعالى
بذاته بتوسط هذه المقدمة والاستدلال بها فيه يكون معناه لكنهم اثبتوا كون
علمه تعالى بذاته بتوسط هذه المقدمة يخرج عن نهج المسلكين من لي العبارة قوله بهذا الطريق
المسبب متعلق بقوله علمه تعالى بذاته وفي قوله نهج آخر لقوله اثبتوا وصلته ثم اعلم ان
قوله وخصوصاً اولاً وثانياً يكون نظراً الى ما وجد في بعض النسخ من قوله فانه يعلم انه هو
الذي يعلمه كما لا يخفى لكن كون علمه تعالى مستدلا بالعلم الطريق في السابق ثم قوله جواب عن سؤال
المقدر يعني على تقدير ان يكون المراد من هذا هو هذا الاحتمال ويمكن الجواب بنحو آخر ايضا
بان الفريقين يقولون اتفقوا على علمه تعالى بجميع ما من شأنه ان يكون معلوماً وان كان
الخلاف بينهما في كون الجزئي المتغير من حيث انه متغير مما يكون من شأنه معلوماً ثم قوله
وحاصل الجواب اه يدل على ان ما اشتهر منشأ الايراد عليهم والجواب ان ما اشتهر ليس
مذهبهم عند التحقيق ثم لا يخفى ان عبارتهم لو كانت ما ذكره الشارح بقوله واشتهر عنهم انه
تعالى اه لدل على انهم قائلون بانه تعالى يعلم الجزئي المادي لكن على الوجه الكلي بل على الوجه الكلي
المنحصر في الفرد ليصح صدوره عن الفاعل لا على الوجه الجزئي فح لا يتم ما ذكره الشارح لاكية
ولا يلزم القول بجهله تعالى علواً كبيراً حتى يستحق التشنيع والتكفير وان قيل معنى العلم
بالوجه الكلي عند المشنع والمكفر ان المعلوم هو الكلي لا الجزئي لكن هذا المعنى من هذه
العبارة بعيد لا يليق ان يلتفت اليه الطوائف وان قيل ان المشنع شنع لشناعته
سياقتهم بسياقة الفقهاء لا للزوم جهله تعالى بهذا يفرق المكفر فقط نعم قوله وكذا من شنع اه
يدل على عدم الفرق بينهما الا ان يقال ان المحقق الطوسي شنع للشناعة وابو البركات
البغدادي لاجل جهله المكفر قال الشارح نقلاً ولا يجوز ان يقع امثال ذلك اه اورد
عليه السيد الاستاذ في التتمة ما حاصله ان من يكون فيهم رضاه بهذا القول وهو
مناف لما قال في بحث الصفات من ان العقل يحصل القاعدة العقلية ثم قال ان الحق
هو المذكور ههنا لان العقل اذا جزم بشيء جزماً يقينياً لم يصح منه الحكم على خلافه انتهى

لعلم تعم

كما هو خلاصة تحكى ان سوق ان الاكتفاء به بيان لقاعدة لم يستبعد كما جوز مثله منه في حاشية
بحث الصفات لقوله والعجب ثم فسأل ثانيا يعني انه لم يذكر ثانيا بعد ما سبق منه وان جوزنا الا
يراد عليه بانه قد ذهل عنه وتغفل والظ قد عرفت منها فه بحيث ان المراد من الجزئي بالنسبة
الجزئي الذي اعتقده العقل في بادي النظر ثم دق نظره فوجد حق على خلافه فنخصص تعم في ماذ
دق نظره اولا وحكم لم يصح منه الحكم على خلافه فتدبر ولا تغفل قال الاستاد الاستاد واشار اليه
الشارح قبيله بقوله والفلاسفة اثبتوا علمه تعالى بها بنحو اخر اه الظ ان المراد
من علمه تعالى بنحو اخر نظرا الى انه يتحقق علمه بعد بذاته بنحو اخر او علمه تعالى بجميع المعلومات
بنحو اخر لا علمه تعالى بالاشياء بنحو اخر فعلى هذا كيف يكون ما ذكره الشارح اشارة اليه وهذا
عين ما ذكره من قوله وهذا هو التوجيه الملائم والظ انه من سهو الاحتمال الاول والثاني لا الثالث
بل الثاني في لا الاول والثالث اللهم الا ان يرتكب الاول ضمن دليل لجميع اشارة الى دليل البعض
وهو دليل علمه تعالى بالاشياء مثلا ولعل مبنى كلامه هنا على الاحتمال الثاني ويؤيد هذا الاحتمال
عدم تعيين متعلق العلم في قول الشارح والفلاسفة اثبتوا علمه تعالى بنحو اخر ثم قوله
فيلزم حصا مطلقا على الجزئي متاف فيجب التغير في ان قيل انهم قد قالوا ببطلان الماخذين
فيلزم منهما المتنافيان ولم يتعرضوا احدهما حتى ينفع لهم قلنا معنى الكلام ان الواجب
عليهم هو التغير في احدهما لكنهم لم يفعلوا ذلك الواجب فيلزم منهم ما لزمهم ولهذا قال المحقق
الطوسي في الجواب اه اشارة الى انهم ما قالوا في خطائهم لكن مع لا ائتم كون ما ذكره
المحقق الطوسي توجيها لكلامهم بل كون ما ذكره الشارح بقوله قلت حاصل اه لا يبعد
ان يكون توجيها اخر لكلامهم على ان يشير الى كونهما توجيهين حسين لكلامهم في حاشية
التجريد حيث يقول او توجيه اخر والظ ان بعد ما ذكره بقوله وهذا هو التوجيه الملائم اشارة
اه اى الى الدليل الذي يستدل المتكلمون به على علمه تعالى بجميع المعلومات وهذا غير ملائم له و
بقوله والفلاسفة اثبتوا علمه تعالى بنحو اخر نقل ما اشتهر عنهم من انه تعالى لا يعلم الجزئيات ويرد
عليهم بالعبارة قلت حاصل مذهب الفلاسفة اه حاصله ان كلام الفلاسفة هو
بعينه ما ذكره من الصواب فلا يرد عليهم التكفير والتشنيع وان المستفاد من كلامه

الى ما ذكره

الى ما ذكره من الصواب غير ما ذكره لكنه ليس كذلك فيجب ان يكون مراده انهم لم يستدلوا على عدم
علمه تعالى عن ذلك علوا كبيرا بالجزئي المادي بالتغير بل بالتنزه عن الآلات واما انهم استدلوا به
لكنهم لم يقولوا بان تغير المعلوم يستلزم تغير العلم مطلقا بل يستلزم تغير العلم الاحساسي
الذي لا يحصل الا بالآلات فتامل فان الشارح قد يشير الى ما قال بقوله قلت حاصل مذهب
الفلاسفة اه لتوجيه كلام الفلاسفة حيث يقول في الايراد عليه فلا يصح ما ذكر في تو
جيه كلام الفلاسفة انتهى فبهذا القول يندفع لزوم تخصيص المقدمة العقلية
وارتكاب دأب الفقهاء كما شنع عليهم المحقق الطوسي بهذا الاعتبار فلا يرد عليهم
تشنيع بل ولا يتوجه تشنيع من كفرهم لاجل لزوم الجهل وكذا من شنع عليهم من بعض
المتكلمين لاجله فهذا التوجيه ايراد على الشارح بل على المحقق الطوسي باعتبار ان توجيهه
عين ما قاله في الصواب فتفطن من تحقيق كلامهم   فلا يرد ان اختلاف الماخذ
اه حاصل الايراد ان المطلب المعين اذا كان منافيا للمطلب الاخر فلا ينفع
التغير في ماخذه بان يأخذ ذلك المطلب من ماخذ اخر لا يستلزم ان يصير المطلب مطلبا
اخر حتى يصير غير مناف وحاصل الجواب بقوله فان المطلب اه ان المطلب لم يتعين بل
يتعين من دليله فاذا تغير الدليل وهو الماخذ يكون المطلب ايضا متغيرا ومعينا
وذلك التغير اى تغير احد الماخذين لعل الشق الاول من الترديد اشارة الى تغير الماخذ
الاول والشق الثاني الى تغير الماخذ الثاني لا ان الشق الثاني الظ اشارة الى تغير الماخذ
الاول كما سمعت عن الاستاد حين قراءة هذا المقام لا لا قوله لا ان الجزئية اه مرجح
في التغير في ماخذ المطلب الثاني لغير قوة فان مطلب العلم لا قوة على ما ذكره بل يؤيد ما ذكره فتامل
في العبارة ليظهر حال ما قاله وبقوله والذي يظهر اه يظهر ان المحقق اختار الشق الثاني
لا الاول والحاصل ان التغير شيء والتنزه عن الآلات شيء اخر والمحقق عدل عن الاول
الى الثاني لعل عدم توجه المحقق الى التغير لان هذا الاول هو عدم وجدانهم ما يأخذ اخر
لا يشمل المحسوسات المتغيرة ولعل عدم اظهار الاستاد الاستناد اياه لعدم وجدانه
ثم علم انه بناء على ان الجزئية والكلية صفتان للمعلوم لا تقتضي القول بان العلم

بالعلة يوجب العلم بالمعلول على انا بالجزء ومطابقة العلم للمعلوم واستلزام تغيره
تغيره واستحالة كونه تعالى محلا للحوادث لعدم علمه علمه تعالى بالجزئي في
لم يقل بكونها صفتين للعلم لم يتصور له نحوان من الادراك اى الكلي والجزئي فهو
يتصور ان يتعلق العلم بالجزئي لا يحصل الا بالآلات وهو تعالى منزه عنها فلم
يحصل له تعالى هذا النحو من الادراك وليس هذا ليس محض بل في الغاية نقص
ثم بعد قوله في القلوب بحث الطالب قوله آه كما لا يخفى وعزوه ما يخذه في الدليلية
الثنائية والمشابهة لتسليمه الفقهاء ولا التشنيع ولا التكفير قال المحشي ولا يبعد
حيث قال اولا قلت في الغاية وذلك لانه يفهم منه الاختصاص بالرد
او التوجيه الآخر او مجرد حمل كلام آخر لا يعتنى بامثال هذه العنوانات انتهى يرد
عليه انه يلزم من قوله اذ مجرد حمل كلام الآخر ان لا يكون توجيه كلام الفلاسفة كما
لا يكون حمل كلام العلامة الا ان يقال انه يدل على توجيه كلامهم بعينه فحوله حاصل
مذهب الفلاسفة ثم يرد ما قلنا لو كان مراده ان نفي ذلك القول من غير ضم
هذا الغيره كما هو الظ فكما على فيه التوجيه الآخر بل يتبع اولا ثم علم ان الاول
وجه ظهور كل من الاحتمالين وقوله وحاصل مذهب الفلاسفة وجه
ظهور كونه توجيها لكلامهم فعلا اولا الاول للاول والثاني للثاني ثم قوله
وان يحمل على انه ايراد آه يمكن ان يق ايضا ان ما ذكره المحقق الطوسي يوهم الحمل
على ما قال الشارح فباى معنى حمل حتى يتوجه عليه ايراده انه فاسد فلا بد من بيانه
والظ من كلام الاستاد ان منشاه غير ما ذكره نفيه وبما ذكر نفيه يظهر
الايراد عليه وفساده لكن لم يظهر منشأ فساده فلان قيل ما افاده كان تقييد
في وجه ظهور هذا الاحتمال بالقياس الى احتمال كونه توجيها لكلامهم بقوله لان
المحقق حصر العلم آه يفيد ان معنى كلامه انه تعالى لا يعلم الجزئي اصلا لان طريق
علمه تعالى به هو الآلات الجسمانية والواجب منزه عنها بخلاف ما قال الشارح
فانه يفيد نفي العلم الاحساسي مع اثبات العلم الكلي به ما قيل قوله
وادراك

وادراك الجزئيات المتغيرة من قوله العلم بالعلة يوجب العلم به فهو صريح في انه معلوم
بالعلم المطلق وغير معلوم بالعلم الاحساسي وبقرينة هذا يعلم ان المراد من الحصر هو حصر
العلم الاحساسي للجزئيات المتغيرة بالآلات الجسمانية على الثاني حمل كلامه عليه
يوجب كونه لو كان قايلا بان كلام المحقق على تقدير كونه كلامه الشارح ايرادا عليه
الظ فكيف يقول بكونه توجيها لكلامهم ويوجب كونه لو كان مراده انه من عند
نفسه من غير ان يكون توجيها لكلامهم ثم لا يخفى انا قد بينا بانه معترض يكونه
توجيها لكلامهم الفلاسفة والظ من جعل كلام الشارح محتملا انه محتمل في الواقع ولم
يتعين شيء من الاحتمالات منه كلامه اولا وثانيا فتامل فكان ان اللايق
آه فيه انه لما قال بانحصار العلم للجزئيات بالآلات الجسمانية وتنزه الواجب عن
الآلات فكيف اللايق بامثال الشارح العلامة بيان مثل هذا الامر الذي لا يخفى على
دونه وقد عرفت ان هذا الانحصار كان نظرا الى ما فهمه فانه انه دليل آخر
غير التغير يعني عن ذلك لعدم علم الواجب بالجزئيات دليلين احدهما امتناع كونه
تعالى موصوفا للتغير والثاني ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا
يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والله تعالى منزه عن الآ
لات الجسمانية معناه وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي جزئية
انت خبير بان وصف التغير غير وصف الجزئية والا لكان توصيف الجزئيات
بالمتغيرة غير مفيد بل غير صحيح والواريد بالتغيرة الجزئية تجوزا فلا وجه للتفسد
بالمتغيرة والتغير يهان في قوله من حيث هي متغيرة بل ينبغي ان يق وادراك الجزئيات
من حيث هي جزئيات آه والحاصل ان هذا في غاية التكلف فيوامى
الكلام الى قاله انه التتمة يحتمل ان يكون من مقول يق ويكون حاصله انه لا
حاجة لنا الى صرف كلامه عن ظاهره فان التغير كالجزئية صفة العلم بحاصل بالآ
لات الجسمانية ويحتمل ان يتعلق بسابقه ويكون من كلام الشارح ويكون المراد
من الكلام بل هو انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات ولا يعلم

من حيث انها متغيرة سواء كان التغير صفة العلم كالجزئية كما في الاحتمال الاول
او يكون المراد من حيث انها متغيرة من حيث انها جزئية مسامحة كما في الا
حتمال الثالث ويحتمل مع بعد ان يكون المراد اثبات علمه تعالى بالكلي معلوم ونفي علمه تعالى
بالجزئيات المتغيرة مع كونها معلولات الطبائع فيكون المراد من الكلاميين كلام
الحكماء نفيا واثباتا انتهى حاصله ان المراد من الكلاميين سواء كان العلمية او سواء كان
ذلك القول من منقول المحقق في قوله ولا يمكن الا ان يقال او من كلام الشارح وكذا الحال
اذا كان المراد منهما كلام الحكماء نفيا واثباتا سواء كان هذا ايضا
من منقول المحقق او من كلام الشارح ويحتمل ان يكون المراد منهما كلام الشارح وكلام
المحقق ويحتمل ان يكون العكس كلام المحقق وكلام الحكماء   وقد يوجه اه يعني المو
الا حاصل قولهم ان الواجب تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي ان الواجب عالم
بالجزئيات وليس في علمه الماضوية والمستقبلية ويكون فيه الحضور مطلقا لان نسبته
الى جميع الازمنة على السواء فيكون حاصل قولهم على الوجه الكلي تشبيه نسبته
الى الازمنة بنسبة الكلي الى الجزئيات لان الواجب يعلم الجزئيات بعنوان
الكلي لا بعنوان الجزئي لا يخفى ان هذا الوجه لا اختصاص له بالعلم بالعلم الجزئي
لان علمه تعالى بجميع الاشياء يكون بهذا المعنى الا ان يقال ان العلم بالجزئي
يمكن ان يتوهم كونها او يكون بخلاف العلم بالكلي ومعنى عدم علمه تعالى بالجزئيات
يعزب عنه فاعرف بان معنى ان نسبة علمه تعالى الى جميع الازمنة يكون
على السواء   لا يجوز تكفيره اه منقول صاحب العروة   فيما يقول امتعلق
بقوله طالب   بل يجب تنبيهه اه يعني ان الواجب علينا ان ننبه القائل
وتخبره بما نقول به لئلا يعتقد ذلك القائل علم الواجب على علم الممكن الموجود المو
صوف بالجهل الى ان يقال من التسلسل الا لا يجوز للعلم لان الواجب لا يمكن
ان يكون موصوفا بالجهل وعدم الامن لعل المراد من الوجوب هو الوجوب
الاستحساني والوجوب العقلي غرضه   ليس بحسن فضلا عن كونها

عالميين

يعني ان ليس ما ... فانا لم نطلع ... ما هو خير لك ... صح

والتشخص ... الا ماديا ... المجرد

عالميين وكذا التشخص ليس بحسن فضلا من كونه عاليا   فاخر حمله ما هو خير لك فانا لم
نطلع على ان ايهما خير حتى نختاره ويحتمل ان يكون مراده انك اخترت ما قال الشيخ فانه
خير لانه يعني عن ورود الايراد   وهو مادي لانه جزء المادي والجزء المادي
لا يكون الا ماديا يتم الكلام فلا حاجة الى التعرض بالتشخص يعني ان التشخص وان كان
ماديا لكنه له نوع فيعلم الله تعالى اياه على الوجه الكلي بخلاف التشخص فانه لا نوع له
فيكون من باب جوابه وهو علمه تعالى بطريق التعقل مسدود او نقطة الايراد
ان كونه لا نوع له لا مدخل له في لزوم عدم علمه تعالى عن ذلك علوا كبيرا اذ كونه شخصا
وماديا يكفي وان كان له نوع هذا خلاصة ما افاده المحشي ... في القول بانه لا نوع
له يمكن ان يقال باب جوابه مفتوح اذ المقصود به هو كونه لا نوع له ولا يلزم من هذا
عدم كونه تحت كلي وان كان جزئيا والكلي في قولهم يعلم الجزئي على الوجه الكلي يعم
الكلي العرضي بل المراد من الكلي ههنا هو الكلي المنحصر في الخارج في شخص واكثره عرضي
كما سيلتاهه وعدم تحقق النوع له لا يستلزم عدم تحقق الكلي بالنسبة
اليه ولعله لم يتوجه ههنا الى هذا الجواب اكتفاء بما ذكره من قوله بل لا بد لكم
اما قوله على وجه التعقل فيجوز فيه ان يكون ذكر قوله لا نوع له لبيان الواقع
او لدفع اه ولو كان المراد من النوع هو الكلي ذكر الخاص واراد العام
فلا نم السبب الكلي اللهم الا ان يقال ان مطلق الكلي سواء كان منحصرا في فرد
او لا غير كاف بل الكاف هو المنحصر في فرد فالمراد بسلب هذا الكلي وللمناقشة
بعد مجال فتامل لان الانحصار مما لا بد منه في صدق جزئيته لا في حصول العلم
لانه يحصل وان لم ينحصر والكلام في هذا المقام في حصول العلم وهذا الوجه يظهر
ذكر قوله لا نوع له لتقصد سير العلم فافهم علم ان ما ذكره المتتبع لو تم لدل
على عدم علمه تعالى بالتشخص وبالتشخص الذي يكون التشخص جزءا فيه لان انتفاء
العلم بالجزء يستلزم انتفاء العلم بالكل فلا ينفع وجود النوع للكل فحينئذ يوافق
الكلام ظ اما ذكره الحكماء من قولهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية لان ظاهره

انه تعالى لا يعلم شيئا من الجزئيات المادية فالمشنع وان صرح بعدم العلم بالجزئي الذي هو المتشخص لكن يجوز ان يكون غرضه عدم العلم بالكلي الطبيعي بكونه مقيدا بكونه متشخصا وداخلا في المتشخص بمدخل فعلى هذا الوجه يندفع كلام الاستاد من عدم مدخلية دخوله في عدم العلم بالمتشخص لان الغرض من دخوله اثره ثم العلم الا المتشخص اذا كان له نوع كما يلزم الشيخ يلزم تركيب كل المهية من الامور الغير المتناهية ان كان داخلا في المتشخص والظ يلزم ح ان لا يكون المتشخص متشخصا وذلك لان المتشخص والمتشخص مشتركين في المهية النوعية بل يكون تمام المهية المشتركة بينهما لكون احدهما جزءا للاخر والمهية النوعية التي ينضم اليها المتشخص الاول ويحصل منهما المتشخص الثاني من التشخص المتحقق واخلائه في المتشخص الاول لمنضم اليها كما لا يخفى وبعد كون المتشخص تحت نوع فالظ ان لا يكون جميع المتشخصات تحت نوع واحد ثم لا يخفى ان المتشخص اذا كان له نوع فامتيازه عن غيره من الافراد التي يكون معه تحت نوعه المتشخص وهو الظ فردا منه مع انه داخل في الغير فامتيازه عنه ان كان بنفسه فيلزم ان يكون ما به امتياز شيء من شيء نفس هذا الشيء الثاني وهو باطل قطعا وان كان بغيره فنتقل الكلام الى امتيازه عن المتشخص الاول فيلزم الدور وان كان بغيره في كل مرتبة فيلزم ان يكون للمهية الواحدة التشخصات الغير المتناهية في درجة واحدة ثم يرجع الى ما كنا فيه ان المشنع اي شيء اراد من كلامه فنقول يحتمل ان يريد منه ان المتشخص جزء مادي وليس له نوع ومن جهة عدم وجود النوع له يتنفر عنه تعالى علوا كبيرا العلم الكلي ومن جهة كونه ماديا يتنفر الادراك الاحساسي لانه لا يمكن

الا

الا بالالات وهو تعالى منزه عنها والظ من كلامه ان الجزئية مع كونها
الا بالالات وهو تعالى منزه عنها والظ من كلامه ان الجزئية مع كونها من جانب المعلوم لقوله بالادراك الاحساسي والادراك التعقلي وبقوله لا نوع له نفي الاخر وبقوله انه مادي نفي الاول فيخالف الجواب عن كلامه مما ذكرنا لا ما ذكره الاستاد لانه فهم ان بناء كلام المشنع على كون الجزئية في جانب المعلوم لا في جانب العلم كما كان بناء كلام المكفر عليه فيجب الجواب بكون الجزئية في جانب العلم كما في جواب الاستاد ليس جوابا عنه فتأمل
قال الاستاد الاكبر ولم يظهر لي وجه ابتناء التشنيع على جزئية التشخص حتى يدفع بنفي الجزئية والمراد بالجزئية هو الدخول والله اعلم الى قوله اشد بناء على انه يتعلق يحتمل التشنيع والحاصل هو المكفر والمشنع والظ ان يكون هذا وجه حمل المكفر والمشنع لا المشنع فقد كما هو الظ من كلامه والتفصيل ان التشنيع والتكفير مبنيان على حمل كلامهم على عدم علمه تعالى ببعض المعلومات لعلى عن ذلك وهذا الحمل مبني على كون التشخص امرا في المعلوم ماديا لعله سلم ذلك بعد التفصيل ومع ذلك قال بعدم ظهور وجه الابتناء فقال فان منع عدم الظهور مكابرة ثم قال بل الذي يظهر اي لنا ان كون التشنيع مبنيا عليه الجزئية اي كون نفي تصور الشيء مانعا عن فرض الاشتراك بين الكثيرين لو كانت في جانب المعلوم بسبب امر اي التشخص سواء كان ذلك الامر جزءا من المعلوم او عارضا قائما به او نفي وجوده يلزم عدم علمه تعالى عن ذلك علوا كبيرا بذلك الجزء المعلوم واما اذا كانت من قبل الادراك فتنفيه عنه تعالى نفي الاحساس عنه تعالى فمدار الايراد على انها امر في جانب المعلوم

ومدار الدفع على انه اذا في جانب العلم فلا ينقطع مادة الشبهة بما ذكره من نفي المادة انه انت خبير بان الظاهر من قول الشارح ورد في التشخص يتشخص لا نوع له وهو مادي
الا ان يكون تكونه ماديا مدخل في انحصار العلم بسبب الاحساس لعل المسلم عنده
كونه ماديا على تقدير دخوله في التشخص الذي هو مادي و جزء المادي مادي واما
على تقدير عدم الدخول فلا يلزم كونه ماديا ويؤيده ما نقل من حاشيته على
شرح التجريد من ان هذا الامر في الماديات يكون ماديا لا محالة فيلزم
ان لا يحصل العلم بها للمبادي العالية انتهى انا قلنا بالتأييد ولم نقل
بيل عليه لاحتمال ان يراد بظرفية الماديات كما في قوله بالقياس الى الحال
لا جزئية الامر في الماديات فلما جعل المشنع دخول التشخص في التشخص المبني
عليه لا يراده في جواب تنظر الا ما بعد جعله المشنع المبني عليه تمام نعم ما
ظهر معنده من المبني عليه من قوله لانه للمشنع ان يقرر كلامه بوجه آخر لا يبتني
للمبني عليه وهو الوجه الاخير في التتمة حيث قالوا وهو ان التشخص لو كان
امرا قائما بالتشخص وكان موجودا حقيقيا او اعتباريا يكون جزئيا وماديا
كما هو على تقدير كونه جزءا فينساق الدليل اه انتهى وجوابه انه وجه آخر
لقول الاان يوجه الخ يتم لكل المشنع لما لم يتوجه اليه لم
يتوجه اليه الجواب بل حاصل مذهب الفلاسفة ما اخذ تشنيع المحقق الطوسي
هو هذا قلت حاصل مذهب الفلاسفة اه جواب عنه بحفظ كون الجزئية في
جانب الادراك موجه تشنيع كل المشنعين عن وجه الآخر فح لا يتم تقرير كلام
المشنع الذي بنى كلامه على جزئية التشخص في التشخص كما قال المحقق البغدادي بوجه
آخر كما قال بهاء الاشياء فتوجه حتى يحصل الكل بتوجيه لا يخفى ان الظاهر من كلام
ابهاء الاشياء ان الجزئية اذا كانت في جانب الادراك الجزئيات سببا ومحالا لى الآن
سيما اذا كان المعلق بذلك العلم جزئيا ماديا او مجردا فيلزم منه ان الحكماء يقولون
بعدم علمه تعالى بالجزئيات المجردة ايضا وليس الامر كذلك لانهم قالوا بعدم علمه

تعالى من ذلك علوا كبيرا اما الجزئيات المادية ولهذا قيد الجزئيات بالمادية الا ان يقال
مراد الاستاد من العلم بالجزئيات هو العلم الجزئي المتعلق بالمادي لا العلم الجزئي ومن
المتعلق بالمجرد فتدبر قوله حاصل تحال والتتمة لعل وجهه ان الفصول المحسوسة
الوجود الخاص لا يخلو من خلل والثاني مدار اثبات احكام الوجود مثل كون لا
زيد موجود بذلك الوجود لا يكون موقوفا على تصور مدرك و لا على وجود المدرك
بل زيد موجود سواء تصور متصور ام لا و سواء وجد متصور ام لا و قد مر
ما فيه و يرد على الوجه الاول ان المحسوسية بل الجزئية لا تنحصر بالحواس الحس
الظاهرة فان المعاني الجزئية يدرك بالوهمية والوجود الخاص من المعاني الجزئية
وعلى الثاني ان كون الشيء موجودا متشخصا وجزئيا وان لم يتوقف على وجود متصور
وتصوره لكن الحكم بكون الشيء من المحسوسات لا يتوقف على الاحساس بالفعل
لكنه يجوز ان يكون اثباته باعتبار انه من شانه ذلك كما في المحسوسات و
لعل وجه التأمل هذه كلها وغفلته و اكتفى بالامر الاجمالي لعدم مساعدة
الوقت لتفصيل ما حط وكتابته انتهى قوله العلم ان حاصل قوله و ايضا هذا الجزء
الجزئية ان كانت في جانب العلم يلزم ان لا يكون زيد مثلا متشخصا ان لم يكن
متصور او يحال ان زيدا متشخص سواء تصور متصور ام لا فعلى هذا لا يتم ما قال
الشارح من ان الكلية والجزئية صفتان للعلم لا المعلوم بل كان المتشخص هو
الوجود لزم ان لا يكون زيد موجودا ان لم يكن متصورا وهو ليس كذلك انتهى
تلخيصه وخلاصته انت تعلم ان هذا في الف بحسب الظاهر ما اشتهر عنهم من ان الجزئي
الوجود المطلق وعروض الوجود والخارجي في الذهن بدون العروض لم يتحقق
في الذهن على ان كونه ليس اذ تصور الوجب اياه يجوز ان لا يكون له مدخل
في الوجود او تصور متصور اياه ويجوز ان يكون له مدخل فيه لكن تحققه
يتضمن تصور الوجب والقول بانه لو فرض عدم التصور يكون موجودا
لا بها نحو في فرض التعميم عند عدم التصور بالفعل لو كان موجودا يتم الكلام لكن

فلم يكون الفصل لم يسلم ذلك ويحتمل ان يكون وجه تامل اسناد الاسناد ثم لم
يثبت ان التجربة ليست امرا جانب المعلوم المحسوس بل كانت في جانب العلم بكون
كونه بالية الاحساس غير مسلم لكون ان الحكم علم الوصف كما في التجربيات عائد الى نفي
الاحساس بالالات الجسمانية فتدبر كما اشرنا عليه نحو التشنيع الى قوله المتاخرين
يحتمل ان يرد الضمير اولا اي في عليهم والا لكم الصحيح ثانيا اي المتاخرين وقوله من هذا
ان التشنيع ليس على المتاخرين والايرادات بهذه العبارة بل بالعكس بها اشتهر بان
الظاهر انه راجع الضمير قوله يشنع عليهم الى القدماء الكمية راجع الى الفلاسفة و
الظاهر ان المراد هو جميعها او كل الطرفين الحكماء في قوله لهذا التشنيع على الحكماء
جميعها وبناء التشنيع على الكل على ما ذهب اليه البعض والقول بان هذا ليس مذهب الفلاسفة
المتاخرين بل يجمع التشنيع على الكل لكون حكم يكون منافيا الى القواعد حيث شنع على الشرح
التجريد وحاصل كلامه ان التشنيع ان كان على القدماء فان يكون الضمير عليهم في قوله
ويشنع عليهم راجعا الى القدماء فالجواب بان هذا ليس مذهبهم الى مذهب القدماء
موجه فالضمير في قوله وليس هذا مذهبهم راجع الى القدماء وان كان التشنيع
على المتاخرين بان يكون ذلك الضمير راجعا الى المتاخرين ويكون الضمير في
الجواب ايضا راجع اليهم محتج بلزوم منافاة في مذهب المتاخرين هذا ما اقول
وقرره في حواشيه على شرح التجريد من ان مذهبهم هو هذا لكن يرد عليه
ان سوق كلام الشارح يشعر بان الضمير عليهم راجع الى الفلاسفة
والظاهر جميعها وينبغي على اسناد ذاك الاسناد ان يتعرض لهذا الاحتمال
ويدفع بما نقله عن حاشية التجريد واكتفى به عما يعرض به كما لا يخفى
فالضمير في الجواب راجع الى من وقع عليه التشنيع ثم قوله كما سبق القاعلم
اشارة الى انه تشخص للانواع له وما هو تشخص للانواع لم يثبت ص ثم
ثم قوله فالحق اتحد العلم ان سابق هذه العبارة ودون حقيقتها كلام الشارح
حيث صير بعضها بل تخلل كلام آخر بينهما فادرج هذا القول الى العين

لعله تجد بعد الفصل بطول الكلام والعهد ودفع توهم ان هذا الكلام الاخر انتهى
لو وقع الادراج اولا ان ذكر هذا القول في العين يوهم ان البعض ما سبق
بلا واسطة لم يكن من الشارح وثانيا ان طول الكلام والعهد ربما يوهم ان هذا كلام الاخر
بعد مع بيان انه في الاخر لفظ انتهى الا ان القصد لبعد ركن والتبيين فنقطع
ثم قوله انما يتشخص نحو الوجود في سبب نحو الوجود وهو اعم من ان يكون سببا
قريبا او بعيدا ومن ان يكون سببا تاما او ناقصا فلا يرد انه لا وجه للفرق
بل تشخصه لعله بهذا القول لاتحاد معنى القولين ثم قوله لا بمعنى الوجود الى قوله
بالاعتبار بمعنى ان تشخصه عين الوجود وليس بمعنى ان الوجود يتصل الى النوع
ويصير المجموع من النوع والوجود متشخصا بالفتح بل بمعنى ان النوع بسبب الوجود يصير
مبدا للاثار وبهذا الاعتبار يطلق عليه لفظ الوجود وكذلك يصير النوع ممتازا عما
النوع متشخصا وبهذا الاعتبار يطلق عليه لفظ التشخص فالوجود والتشخص
متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار لعل محط الفائدة ذكر التغاير الاعتباري الى الحقيقي
ثم قوله الا ان يتكلف متعلق بقوله فيلزم ان يكون مذهبهم الخ ثم قوله المراد اه بيان
ثم قوله المراد ان المتاخرين اي المراد بما قال في حواشيه على شرح وقوله جعلوا
مذهبها آخر الاولى الا يجعلوا هذا مذهبهم وقوله الا ان يتكلف على ان النسبة
وجه التكلف ان هذا بعيد واحتمال العبارة والالفاظ ان مذهب المتاخرين هو هذا
انتهى والضابط ينبغي عليه ان يذكر كلام القدماء الذي ظن المتاخرين منه ذلك
والحال ان ليس لهم كلام يظن ذلك وان المشهور انه وصل في التشخص
عندهم كما هو الظاهر من الشرح والضمير في قوله فيكون وقت زيد
عندهم مركبا لا يرجع الى المتاخرين واحتمال رجوعه الى القدماء
كما لم يذهب اليه ذهن ذاهن كما لا يخفى حيث ان هذا الفهم الى المتاخرين
بهتان محض فينبغي لا يلتفت الى امثال هذا الاحتمال امثال هذه
وقوله لانه هذا مذهبهم الخ لكون الضمير في قوله وليس هذا مذهبهم راجعا

رجعنا الى الغلط الحكى ذ المتداول للمتقدمين منهم والمتأخرين منهم
او للمقدماة هو هذا فتفكر **قال الشارح** بل امتياز كل شخص عن ساير
افراد نوعه بالعوارض الخارجية قال المحشي الجلبي الى تسميه كلامه ويمكن
ادراك كل منهما بطريق التعقل وكذا الحال اذا كان امتيازها بالوجو
الوجود الخاص فان كل واحد من العوارض ذو مهية كلية عنده بعينها
ما سيصرح به الشارح كالوجود الخاص انتهى محل التعقل الشارح يكون من قبيل
ضم الكلي الى الكلي فلا يفيد الجزئية كما هو مقرر عندهم ايضا فتدبر والقابل
ان يقول انه قال يكون العوارض مشخصة مراد مى الشرح والنظر انه (يلزم ان)
لا يكون بها مشخصة والواقع نعم يبقى الاشكال في الوجود ثم رأينا في كلام
المحشي النيريزي تفصيلا يندرج فيه المذكور بعد هذا التحقيق من الوجود
اما المطلق ماهيته التشخص او جزئيا فان كان الاول لا يتميز به تشخص من
هذا النوع عن تشخص اخر منه وان كان الثاني فاما ان يكون داخلا في التشخص
او خارجا عنه فان كان الاول كان في التشخص ما يتميز به عن غيره وقد
قلت انه ليس كذلك هف وان كان الثاني فهو اما ان يكون جزئيا
حقيقيا ام لا فان كان الاول كان في العوارض ما لا يكون له مهية
كلية وقد قلت انه ليس بهذا وان كان الثاني كان ضمه الى المهية
غير مفيد للجزئية اذ ضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية وقد قلت انه يفيد
انتهى اللهم الا ان لق ان ما قلنا ان شيئا من العوارض لا يكون
الا وله مهية كلية والعارض هنا من الموجود الخارجي والوجود ليس منه
فان قلنا به فلا يلزم خلاف ما قلنا نعم لو قال في بدله انه ينافي الاشتراك
المعنوي وهو خلاف ما قرروا ليتم الكلام كما تعرض به استاد الاستاد فتفكر
قال استاد الاستاد والا لزم التسلسل او الدور لان المهية متميزة
بالوجود والوجود متميز بالعوارض والعوارض ان كانت متميزة بهذه

المهية

المهية لزم الدور وان كانت متميزة بغيرها فيلزم التسلسل ان بعد حفظ التشخص
لكل موجود وهو وجوديا الخاص فلا يمكن ان يكون التشخص بالعوارض المعروضة
الى المهية حتى يلزم الدور **قوله** والعوارض ليست مشخصات اي مشخصات
للموجودات الخارجية بل مشخصات معروضات تلك الموجودات في بادي النظر
لا بحسب التحقيق النظر والحادث اخر اشهارها اشارة الى ان التشخص هو
للمقترن وهي عنوان وامارات **قوله** ولذلك يخالف الخ والقول بان التشخص هو
القدر المشترك بين تلك العوارض المختلفة المتنافية اي لها كل واحد منها المصحح لقول
الفاء بعيد مع ان الاول يستلزم كون المعين منها وينقض العقل فيه ولا اثر
ع لفي كل من العوارض المختلفة لتنفيها كما هو المفهوم من قوله ولذلك يخالف اه
فتامل فان في الثاني لق ان العوارض المختلفة انما يكون مجتمعة لان يكون
مثل توارد العلل المستقلة على سبيل التناول **قوله** ينافي الاشتراك المعنوي لان
المعنى المشترك هو الطبيعة العامة التي افرادها هي الافراد الحقيقية وباضافتها (الحصه من)
الى كل شخص يحصل به حصته وحينئذ يكون تلك الافراد متمايزة بذواتها
فظهر ان التمايز الذاتي ينافي الاشتراك المعنوي على ان حصول الحصة وتشخصها
موقوف على مهية معروضها فلو توقف تعيين تلك المهية على تلك الحصة يلزم
الدور نعم ان قيل بان الافراد الغير الحصص يمتنع منافاة الاشتراك المعنوي
للتمايز بحسب الذات اذ حكون المعنى المشترك فيه هو ما عرضيا او كليا كما
قيل ان التشكيك في الوجود غير مستحيل لانه في الامور الاعتبارية بقي الوجود من
الامور النفس الامرية والتسامح والقابل ان يقول ان نفس الامر اعم مما هو
في الذهن والخارج وموطن الامور النفس الامرية اما ذهن او خارج وظاهر ان
الوجود ليس من الموجودات الخارجية لانه من المعقولات الثانوية فيكون
من الموجودات الذهنية والتفصيل عند الذهن محال والاجمال لا يكفي
في التطبيق فان قيل التفصيل يحصل في علمه تعالى فيجري التطبيق بتوالكم

حصول الترتيب في علمه تعالى لجواز ان يكون الترتيب من الآثار المترتبة على حصول
في الذهن بل في الذهن السافل على انه يجوز ان يا بانا تتلك الامور عن تعلق العلم
التفصيلي به وح لا يلزم نقصان لعالم كما لا يلزم نقصان القادر لاجل عدم
صحة تعلق القدرة بالممتنع على ان التفصيل يستدعي القوة الجسمانية كما قال
المولوي جبرزاده ان الشيرازي والقول بان التسلط مطلقا سواء كان بين جاد
ترتيب اولا مستحيل عنده انتهى يندفع من جانب المورد على الحكيم بعد تسليم حسن
التدبير حتى يحصل لك ما لم يحصل لنا حال المحشي الخلخالي بعد نقل قول المحقق
ان هذا النحو من الوجود رابطي اي لا يخفى ان الوجود ينقسم الى … مجموع
تشخصا انتهى ولا يخفى ما قرر ان الوجود من المعقولات الثانوية لا يكون
الموجود خارجيا فلا خفاء في عدم جزئية الوجود في الموجود وضرورة ان المركب
من الموجود والمعدوم معدوم والظاهر بدل قول الشارح مخصوص به متشخصه
وتشخصه كما لا يخفى على المتخصص الا ان لي ان نقول انه متشخص وتشخصه لكنه
لما صار متشخصا بعد كونه مخصوصا به تعرض له محفظ ولا يستعجل في الرد
والقبول قال الشارح فان قلت الى هذا ايراد على قوله قلت يحصل بعد ذهاب
الفلك … الخ قال الشارح نقلا عن الشيخ الرئيس الكلي لا تنبعث عنه ارادة
جزئية حتى يصح ان يصدر الفعل الجزئي بالاختيار لان الشوق الجزئي
من مبادي الافعال الاختيارية وبناء الرأي الكلي ههنا على ما ذكره صاحب
المحاكمات لعله بيان شرح الاشارات بان نسبة الكلي الى جميع جزئياته
سواء من ان نسبته الى ساير الجزئيات على السوية فلا تخصيص فرد جزئي
بالارادة الكلية فلا بد له من ارادة اخرى جزئية ولما كانت الارادة الكلية
تتوقف على الشعور الكلي كانت الارادة الجزئية تتوقف على الشعور الجزئي فكما انه
لا ينبعث من الارادة الكلية ارادة جزئية لا ينبعث من الشعور الكلي شعور جزئي
والمراد بالرأي الكلي الارادة الكلية والشعور الكلي انتهى كلامه فاذا كان المراد
من

من الرأي الكلي ما هو اعم منهما فينبغي ان يقال كما انه لا ينبعث من الارادة
الكلية ارادة جزئية لا ينبعث تلك الجزئية من الشعور الكلي اذ لنا في
هذا السلب انبعاث الشعور الجزئي عن الشعور الكلي اذ لو فرض انه ينبعث
عنه يتم ايضا القول بتوقف صدور الجزئي عن التصور الجزئي
الى قوله فان قلت اذا كان ايراد على قوله قلت يحصل …
الى واحد لكن رجحه هو التصور الكلي فلا يبعد ان يحمل الرأي الكلي
في كلام الشيخ على التصور الكلي لكن ح يكون انبعاث الارادة
الجزئية عن الارادة الكلية عنده بديهيا لا يحتاج الى البيان قال
الشارح بان نسبة الكلي الى جميع جزئياته سواء فصدور بعض جزئياته
دون البعض ترجيح بلا مرجح لكن ان يقال نسبة الكلي الى
جميع جزئياته وان كانت على السواء في اصل الصدق لكن يجوز
ان يكون الكلي كليا مشككا فيكون حصوله في البعض اشد واولى
بالنسبة الى البعض الآخر فحصول ما هو اشد اولى لا يكون
ترجيحا بلا مرجح … من دليل … حسن التدبير قال الشارح …
التي في الفلك … النفس المجردة الخ … جريان … النفس
المنطبقة على الفلك يدل على انهم قالوا بكونها فاعلا مختارا …
حركاته الجزئية وهذا ينافي ما هو التحقيق عندهم من انه لا فاعل
سواه وهذا التحقيق يستفاد من قوله وهو ان … فاعل بالاختيار لكل
شيء … افاد … ان هذا القول ينافي القول بكون
الفلك فاعلا لبعض الاشياء فان قيل انهم لما اثبتوا له الشعور و
الادراك والاختيار واثبتوا ان محل الفعل الذي له الادراك والا
الاختيار يجب ان يكون مدركا للفعل الحال فيه على الوجه الجزئي فحكموا
محله النفس المنطبقة سواء كان ذلك تاما او لا اذ الكلام في بيان مذهبهم

بي ان سوق الكلام سيما قوله الفاعل بالاختيار يتوقف فعله على التصور الجزئي
يدل على ان قولهم يكون فاعلا مختارا او ليس مما لا يسمع لهم اثر في كلام الشيخ الا بقي
انه لا شك في صدور بعض الجزئيات منه تعالى وان لم يكن فاعلا لجميع الاشياء فيجوز
انه فاعل للكل وهو امر لا بد ان المسلم كون الجزئي الذي لا شك في صدوره
عنه تعالى هو الجزئي المجرد لا الجزئي المادي مع ان في دعوى انه فاعل للكل ثبت
على سبيل الاكثر قال قلت قد صرح بعضهم بان المعلول الذي لا مثل له
من نوعه كالشمس والعقل الفعال يصح صدوره عن الفاعل بتوسط الرأي
الكلي اعلم ان يجوب بحفظ كون الشوق الجزئي من مبادي الافعال الاختيارية
وكونه منبعثا عن الرأي الكلي المنحصر في الفرد او بعدم قبول كونه من المبادي وانه
هو بدا اقول ان الظاهر من تقييد المعلول بقوله الذي لا مثل له من نوعه ومن التشبيه بالشمس
النوعية لا بعطف الجواهر من التمثيل بالشمس والعقل الفعال الذي يكون نوعه كل منهما
منحصرا في فرد ان ليس كل معلول يصح صدوره عن رأي كلي منحصر فيه مطلقا بل
اذا كان ذلك الكلي نوعيا يكون ما صرح به البعض بيان مرام جميع العلماء في ان
الفاعل بالاختيار يتوقف فعله على التصور الجزئي مخصص لغير ما انحصر نوعه في فرد ويحتمل ان
يكون ايضا بيانا لغيره بان كلام الغير يدل على ان الفاعل المختار يتوقف فعله على التصور
الجزئي وليس بمستقيم لان المعلول الذي لا مثل له من نوعه يصح صدوره عن الرأي
الكلي فلا يتوقف صدوره على التصور الجزئي ومن البين ان حركة الفلك ليس من قبيل
ما يتوقف صدوره على التصور الجزئي مع ثبوت نفس المنطبعة في سائر
الفلك ولكن يمكن ان يستدل من عدم الفرق بين النوع المنحصر في الفرد وغير
المنحصر فيه بحكم يسلم عنده وعند الشيخ سيما عند من يقول ان الكلي الطبيعي
موجود في الخارج وتحقق في الفرد وهو الكائن فان معنى صدور الجزئي عن الرأي
الكلي ان الفاعل صدر الكلي وافاض عليه الوجود ولعل صدوره عنه بانه تعالى
في ضمن الجزئي من غير ان يتعلق القصد بصدوره على طريق التعليل ليعقل الجزئي
بل

بل صدوره ليس الا صدور الجزئي ولا خفاء في ان نوع المتصور في المنوع الا في الكلي الوضعي
وليس له وجود في الخارج بحيث يكون فاضل الوجود عليه بصفة الى الخارج يوجد الجزئي
الا ان الضاحك مثلا ليس له وجود في الخارج وان كان ماخوذا في مبدئه وهو الضحك
موجود في الخارج يكون الكلام محمولا على الظاهر وليس ما ذكره الشيخ بعد جامع كلام العلماء
في مرامهم ولهذا قال اي حاشية التجريد بعد ما اورد اعليهم اذ الجواز صدور الشيء عن
تصور نوعه المنحصر فيه فلم لا يجوز ان يصدر عن تصور كلي منحصر فيه وان لم يكن
نوعه منحصرا في ذلك الفرد وما الفرق بين النوع المنحصر في فرد وبين الكلي المنحصر فيه
في تجويز صدور المعلول عن تصور الامر الاول دون الثاني لا يقال لذلك
بيان انتهى وقد عرفت هنا بيانه و انضمام امر اخر الى ما قالوا به
بدفع ما يرد عليهم لا ينفع ثم اعلم انه لو حمل كلام العلماء على اتحاد الاشياء
على ما هو المشهور بينهم من ان الله تعالى اوجد بعض الممكنات كالعقل الاول و
اوجد غيره البعض الاخر لان لا فاعل غيره فلا يصح ما ذكره في توجيه كلامهم
من انه تعالى يعلم الاشياء بنحو التعقل اذ لا يمكن ذلك بل يلزم ان لا يكون
بعض الاشياء معلوما له تعالى علوا كبيرا او قولهم بان الفاعل المختار
يتوقف فعله على التصور الجزئي لا ينافيه اذ التصور الجزئي المجرد لم يتوقف
على الالات الجسمانية وما صدر عنه تعالى قوله يعلم الاشياء كلها بنحو
التعقل اذ يكفي ان يعلم المجرد بالوجه الجزئي والمادي بنحو التعقل
لان مذهبهم على ما قررت هو ان احجت جعل صاحب العقول بان
حاصل مذهب الفلاسفة انه تعالى يعلم الاشياء كلها اي ما طلبه وحده قررته و
قد قررته بحث بتلك القولة اعلم ان التحقيق مذهب الفلاسفة انه لا مؤثر في
الحقيقة الا الله تعالى بتدبيره وحسن التدبير قال ومن البين انه اذا
تعقل كل معروض وعارض بكنهه وقد عرفت على ما حكمنا نحمه ووجوده
ومعلوله بنفسه بنا غير بين فليتبين في نظرك وصحه وفساده والله الموفق

بجزئيات في عالم المجردات ... ان نفس الناطقة والفلك ... يبعد ... ان يكون الى ...

بالكلية لان له مدخلا في وجود فخلة الظاهر يعني يجوز كفاية تعقل احدهما
او كليهما على الوجوب او هي لعل الغرض من هذا القول دفع ما يتوهم وروده
من ان اكثر الموجودات مما له مثل من نوعه فكيف صدر الجزئي الذي ليس له مثل
من نوعه من السبب الكلي وحاصل الدفع انه اذا تعقل كل معروض
وهو جزئي مع جميع عوارضه لصير مجموع المعروض والعوارض كليا منحصرا
في فرد لا مثل له من نوعه اي من كله وهو المركب منهما بناء على انه
لا فرق بين الكلي الذي هو النوع المنحصر في الفرد والكلي الذي المنحصر في نوع
الذي هو المعروض في هذا الحكم وهو صحة صدور الجزئي عن السبب الكلي
وقد عرفت فيما تكلمناه في صيرورة المجموع كليا منحصرا في فرد سيما
اذا كان المراد بكون ذلك الانحصار مع امتناع فرد آخر فقط
قال الشارح حتى يصير مجموع العارض والمعروض كليا منحصرا في فرد وهما ان الا
بالنسبة الى كل واحد من الاشخاص تشخص والجزئيات غير معلوم سيما اذا
كان المراد هو ان الانحصار الكلي في الفرد مع امتناع فرد آخر فتامل قال الاستاد
الاستاد ومعلوم لا يلام اما معاقل فيندفع سؤال بانه لم لم يوجد بعده فرد آخر
واجاب لا فليسقط السؤال بانه او جد بعد الفرد لم لم يوجد فيه بدله
فرد آخر وعلى دفع البداية البدلية استبدالية لا يعني انه اوجد بدله فرد
لم لم يوجد بعده فرد دائم آخر في بدله بان يكون الاول منتفيا بعد كونه
موجودا ثم يوجد فرد آخر طول ان يكون وجود الفرد الاول ثم ما يتوقف
وجود الفرد الثاني فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ثم اعلم ان في الانحصار
يجب لذلك بل لا بد من استواء النسبة الكل فيما او بدلا فاذا تحقق الاستواء
معلوم الا وان تحقق الانحصار في الوقوع لا يفيد اسلم ان اعتبار عدم
الانحصار يجب بذاته اي الانحصار في فرد مع الامتناع وفرد آخر
انما يتم لو علم بكون امكان وجود فرد آخر مع كون عدمه مقتضى امر ممتنع لذاته

وبهذا

وبه يعلم انه لا يجوز ان يكون ممكن كذلك والا لم ينتف من دليل وجود هذا الممكن لم
يكن مقدورا لقادر لامتناع تخلف المقتضى عن المقتضي وحينئذ يبطل الامتناع بالغير
الوجوب او الامكان لم يكن وجوب استناد عدم ممكن الى امر ممتنع لذاته مما
قال به مولوي ميرزا جان الشيرازي في حواشيه على رسالة اثبات الواجب وقال
السيد صدر الدين محمد الشيرازي في حواشيه على تلك الرسالة وهي المسماة بقديمة وجوب
كون علة عدم الممكن عدم علة الوجود ولما ذهبوا قال الشارح على انه لا فرق
الى محال سدادا الى ما ذكرته على شرائي بناء على انه لا فرق في محال صدور الجزئي
على الانحصار العرضي فان الموجودات الممكنة اكثرها بل جميعها مما له مثل من نوعه
فالجواب لا يتم بدون انحصار الكلي العرضي في شيء من الموجودات انتهى وقد عرفت
ان النوع الشمس والعقل الفعال منحصر في الفرد مع انهما من الممكنات بل الماهية
المجردة نوعها منحصر في الفرد حيث قال في حواشيه على شرح الاشارات وبالجملة
فقد علمت ان الماهية ان كانت مجردة فنوعها منحصر في الفرد وان كانت مادية
فتخلف اشخاصها باستعدادات تحصل للمادة بمعنى استعداد خاص يستدعي وجود حصص ١
تلك الماهية مقارنا بالعرض وهيئات مخصوصة لا بمعنى ان تلك الاعراض او الهيئات
تنضم الى الماهية الكلية فتخصصها كيف وتشخص الموضوع سابق على تشخص
الاعراض فتشخص الماهية بعين وجودها بالذات وبغيرها بالاعتبار فان وجود
الذات الشخصية الاستعداد المخصوص هو الذي يمتاز به عن الافراد
الموجودة لو وجود آخر الشخصية الا بعد الاجر فتلك الاعراض قد سميت مشخصة
بمعنى انها عنوان التشخص وعلامته لا بمعنى انها علة لتشخصها ومنافيا لها و
لذا الحكم يتنبه علينا عند تبدل الاعراض انتهى قال فيه وبعكس النقيض من
كلامهم اي السبب الكلي لا يصح صدور الجزئي عنه سلبا كليا وبه الكلي
المنحصر في الفرد يصح صدوره عنه ايجابا جزئيا ان يقال انه يصح ... ص
السلب بالغير المنحصر في الفرد بقرينة تقييد الايجاب بالمنحصر ... لا حاجة

ثم التوفيق الى القول بانه البدع غير المتخيل المشتهر وهو المشترك بين الكثيرين في موضع
والصواب ان يقتصر الفرق بحفظ التحقيق في الكل في الاول بان كل جزء له كلي يتعلق
غير متحقق في صحيح الصدور متوقف على الاول دون الثاني حاصله ان الثابتة
متعلقة بصورة الجزئية فلا ينافي حصول سلب الجزء والايجاب بالجزء فجا هذا الفصل الاجابة
الى القول بالمعنيين والضم التوفيق الاول وكذا ذكره الشارح ينافي ما تقرر من ان صدور
الافعال الاختيارية يتوقف على التصور جزئيا كما تقرر ثم انه يحمل على ان مراده
عدم كفاية تصور الكلي مطلقا فافهم قال الشارح ولكن يبقى الى ان العقل لهم ادعوا ان العقل
المفروض والعارض بالكنه لا يتصور الا للموجب على الفلك لا يكشف به التصور الى ابد
التخيير موصولة بهذا المرجح وهي بعد المرجح اي من دليل قال الشارح وبتحققه وما قيل من وجوب
من ان النفس اه الى وجوب تجرده ولكن يبقى الى من ان لعل الفلك اه ثم قوله يتحمل
ان يقتضي امر غير قار فاثبات النفس المنطقية يقتضي ان يكون تلك النفس غير قار او
يكون مبدأ التصور بجزء الاول غير قار فيه تامل ثم قوله لا يبقى مع ذلك الى الابد وقع
ما قيل من وجوب الابد والازل بوجه صدور الجزئي عن الامر الكلي المنحصر في الفرد
على الدليل المذكور في هذا الشرح وهو انه لا بد من تصور الفلك على انه بجزء بحركة
جزئية بمعنى انه يكفي الامر الكلي المنحصر ثم الترجيح بلا مرجح لا ان مناقشتنا في هذا
الدليل لا في ذلك الدليل لا يتعلق به وجوب بتحقق الدليل وهو مكتوب في كتب الالهي
ومنهجه في علوم العقليات كما لا يخفى على من تتبع الكتب فيما الا ان الكلام وكونه جوابا وان كان
شايعا فيما بين العلماء الا ان المقصد عدم تمامية دليل خاص لا انه لا دليل لهذا
المطلب ثم قوله سلام بتسليم اي تسليم الدليل الآخر على اثبات النفس المنطقية مبنيا
على ما ذهب اليه الشيخ من ان العلة لا يجوز ان يكون قارة ومعلولها غير قار كما نقل عن الشيخ
في الوجه الثالث واما على ما ذهب اليه بهمنيار من انه يجوز لكن يقتضي منه شيء ما علم منهما
ويحسب ما ذكره الشيخ فلا يتم بدليل الآخر ايضا لان الحالة فيها العلة القارة
الامر غير قار ثبت جزء بان بهمنيار اي فانه وجوب شبهة الابهام يكون ذات الحركة بجهة

لعدمها

لنفس

لعدمها اللاحق ويكون العلة التامة التي جزء اخير بالعدم اللاحق القار السابق الاجل
قارة ومعلولها موجود الحركة اللاحقة الغير القارة على قارا اي ما يلزم من القول بكون
العدم اللاحق جزءا اخيرا للعلة التامة سواء كان ذلك العدم مقتضى ذات الحركة اولا لانه
ان يرد صح لزوم القول الضابط اذ ح ينبغي ان يبين ما ذهب اليه بهمنيار للجواز
اقتضاء الشيء عدم نفسه ثم لا يخفى ان الظاهر من هذا الكلام انه يجوز ما ذهب اليه بهمنيار
اليه لكن الظاهر ما ذكرنا ان الوجه الثالث من لزوم التخلف لا يخفى على ما ذهب
اليه الشيخ وقوله ولكن لا يجوز اه اي لا يكون بخصوصها حاصلا من الكلي المنحصر في فرد لو كذا الدليل
يمتنع فرد اخر منه فحينئذ الدليل المذكور في الشرح لاثبات النفس المنطقية للفلك
ثم يبقى منه شيء وان لم يتم الدليل الآخر الذي سلمه بناء على ما ذهب اليه الشيخ وقوله
فتأمل لعله اشارة الى الكلي المنحصر وتشخص الحركة بمجموع المفروض مع العارض
لا الطبيعة النوعية كما قال الشارح اذ من البين ان الفصل وجه لقول بل يمكن دعوى
الاكثر ان الفصل مخصص ان كان بالنسبة الى النوع صحيحا قال الشارح مما يجر منه
الابهام وتفصيل المذهب وقصر بالا المذكورات يدل على ان المراد من الابهام
الابهام الاجمالي لان غيرهم يقولون بكونه اضافة او صفة ذات اضافة
ثم لا يبقى لا وجه للتخصيص بل ينبغي التعرض بهما ايضا فان تفصيل المقصد بيان مذهب
العالم المختص به تعالى وغيرهم يقولون بكون علمه تعالى وعلم غيره تعالى اضافة او
صفة ذات اضافة لكن المذهب الثالث ايضا غير مختص بعلمه تعالى لان الحكماء لا
يخصصون الاشياء بالنسبة الى غيره تعالى بكون بصور الاشياء فيه ايضا كما لا يخفى وعلى
كون المراد من الابهام اعم منهما يبقى ايضا الوجه للتخصيص المذكور فتفكر قال
الشارح ولذلك اختلف المعلم فيها ونحو هذا التعليل تحيرا اذ كون مسئلة علم الواجب
مما يتحير فيه الافهام يستدعي ان يبقى في التعليل ولذلك لم يحكموا الى شيء في حقه
علمه تعالى بالاخذ والاشياء بعينها فيه بل توقفوا النعم لو قيل ومسئلة علم الواجب
مما يكون في غاية الخفاء يكون التعليل مستقيما كما لا يخفى قال الشارح وذهب البعض الى ان

اعلم ان الكل متفقون على ان علمه تعالى بذاته عين ذاته واختلفوا في علمه تعالى بغيره تعالى
ولذلك حصل في المذهب الاول علمه تعالى عين المعلولات سواء كان المعلوم
او غير ذاته تعالى ثم لا يخفى انه لا يعلم ان صاحب المذهب الاول انما يقول في علمه تعالى بالاشياء
يحتمل ان يقول بان علمه تعالى بهما باحد الطريقين الاخيرين او انه لم يعلم كيفية
علمه تعالى بهما ولهذا لم يتعرض له او بانهما باي نحو يتعلق العلم بهما باي نحو تعلق
فكما لا يكون عدم العلم بهذا التعلق نقصان القادر لا يكون عدم العلم بهذا التعلق نقصان العالم
لعل الشيخ لم يتفطن بانه قائل في علمه تعالى بالممتنعات والاولى ان يبينه قال الشيخ
غير قائمة بشيء بل قائمة بانفسها اعلم ان من قال بان العلم هو نقش ثم العلم انه
ما قال في علمه تعالى بانفس المثل بهو جوهر مجردة وهي من المعلولات يمكن ان يبقى
اسناد خلقه من غيره تعالى فعلمه تعالى بهما بانفسها فعلى هذا يكون علمه تعالى حضوريا
قال ثم اسناد الى الاسناد عقول مجردة مدبرة للانواع الجسمانية فيكون كل من تلك
العقول علما بالنسبة الى نوعه المربي او اشخاصها ثم قوله عن قوة بسيطة عقلية التشهود
والجسم لكونه وجدا حقيقيا لا يصدر عنه الا الواحد فعلم بهو الى ان علم صدور
الواحد بل المتعدد عنه فرعى الى ذلك الامتناع على ان ساطة القوة غير موجب
لعدم الشعور في ذلك غير مسلم لان تلك الافعال المختلفة بكيفية تستدعي العقول المجردة
مع كونها بسيطة من القوى الجسمانية الا ان يقولوا باعتبار الآت والكيفيات المتعددة
فيها وهم يثبتون تلك القوى في ذلك بعد ذوي الالوهية وذلك الامتناع على جهة عدم الشعور
وعدم الشعور ولا يخفى ان العقل لا يتقبض من امكان صدور افعال مختلفة
عن ذات واحدة ولم يكن لها شعور بها سواء كان تلك الذات متصفة بالشعور ام لم يكن له
شعور اصلا لكن في خواله والا لكان لنا شعور بها محل تامل وقوله صنم الماء
الاضافة بيانية اي شكل الماء صنم لانه محذوف اي ان الصنم محذوف لو اعتبر
وان كان اللائق بكونه راءيا ان يكون نحو صنعها وقوله قال في شرح
الفصوص الى قوله العلم الغرض منه ان يبين ما قال افلاطون و

ما قال

وما قال شارح الفصوص في بيان العالم المثالي مخالفته بان قال بكونه جسمانيا
وغير متمكن وقال شارح الفصوص بكونه ليس بجسم وبكونه محسوسا
مقداريا ومغايرة الاول للاول واما مغايرة الثاني للثاني فلان العالم
من كونه محسوسا مقداريا في مكان كذلك يكون الظاهر من كونه جسمانيا انه
في مكان مجرد يلزم المنافاة بين كلام الاعلى افلاطون لانه قال بكونه جسمانيا
وغير متمكن وان الاوسط بين الجسم وبين المجرد وعلاوة لجعل شارح الفصوص
ما هو في عالم المثال وسط بينهما حيث قال ليس بجسم وليس بمجرد بل الظاهر
ان الغرض منه هو الثاني كما هو المتبادر من التتمة في بيان قوله الا
ان يلحق اه حيث قال فيها عوله الا ان يلحق الكلام منه رجوع الى
ما قال اولا من انه ليس بجسم مع اثبات الوسائط والبرزخية لكن
بين الاجسام الكثيفة والمجردات الكاملة في اللطافة والتجرد والتنزه يرجع
من انه ليس بمجرد عقلا انتهى لان الرجوع الثاني يحدث المخالفة بين
كلام شارح الفصوص وكلام افلاطون لانه قائل بالجسمية وهو قائل
بكونه مجردا نعم فهم الرجوع على الاول في الاصل لو ثبت ان الغرض منه كل
منهما لا يخفى ان الظاهر من قوله الا ان يلحق اه تحرير كلامه بان مراده
من سلب الجسمية سلب الجسم الكثيف لا انه يرجع عن هذا السلب الى ذلك السلب
لكن الظاهر مما ذكره في التتمة هو الثاني حيث صرح بانه لم يقع عنه الرجوع
فتدبر قال الشيخ وذهب البعض الى قيامها او الصور راجع الى الصور لا
الى الصور المجردة الغير القائمة بشيء قال الشيخ ذهب الى ان الله تعالى يعقل الاشياء
لعلمها داخلة في ذاته مجتمعة وغير متعاقبة لعدم الترجيح في علمه تعالى من غير
ان يتكثر صورها في ذاته اي صور الاشياء في ذاته تعالى او يتصور حقيقته
ذات الصور بها من غير ان يتصور حقيقة ذاته تعالى الاشياء الحق ان المراد من الصور
كل من قوله من غير ان يتكثر صورها وقوله او يتصور حقيقة ذاته الصور بها وقوله من تلك

الصور الغائبة وقوله بل يفيض عنها صورها معقولة اعم من الصور الخارجية
والذهنية اي من المثل وكلمة او في قوله تصور للتنويع في التقرير تحقيقه وتما
يدل من الاخر والمراد بهو نفي قيام الصور فيه تعالى لتحقيقين من الاحق ما تتبيل
العبارتين وفي ذلك الشيخ وان كان اعم من كون علمه تعالى بهما بانفسهما او بتو
لكن الكون للمقابل من الدلاص انه متحقق في ضمن الثاني سيما من التقرير
على الاسلوب الثاني حيث قال لم يعقل من ذاته كل شي بل يفيض عنها صورها
معقولة اي عين حقيقة ذاته صورها الخارجية والذهنية حال كونهما موجودة
وكونهما معقولة اعم من كونهما معقولة بانفسهما او بذواتها وهو اولى
رفع الى الله تعالى كما هو الظاهر كما رجح بهو في قوله هو يعقل الاشياء اليه
وما وجد في بعض النسخ من لفظ تعالى يؤيده بان يكون عقلا اي ادراكا وعلما
من تلك الصور الغائبة الخارجية والذهنية من عقله اي عند ادراك
الفيضان لا يكون ذلك الاعم متحققا في ضمن علمه تعالى بهما بذواتهما وكون
الضمير في قوله وهو اولى راجعا الى كون علمه الواجب بنفس الاشياء في
بكون كلمة من في قوله من تلك الصور الغائبة بمعنى اللام وكلمة من في
قوله من عقله على حقيقته للصدر مع في قوله من عقله حرف جر متعلق بقوله
اولى والضمير راجع اليه تعالى كما لا يخفى فكره تفصيله انه اي الله تعالى بعيد المجرور
عن التعلم لانه لم يسبق ولانه يعقل ذاته اي لان الله تعالى يعلم ذاته وهو عطف
على معقول تعالى لو كان كلمة او من الشيخ او عاد لما كانت من الشيخ فهو عطف
على قوله وهو اولى وهو مبدأ لكل شي عطف على قوله ذاته اي لانه يعقل انه مبدأ
لكل شي افاد العقل الشيخ الى ذلك لان العلم التام بالعلة التامة يقتضي العلم التام
بالمعلول ... انتهى ما يتعلق الغرض ... علما بما هو ...
الظاهر وجه التفريع قوله فيعقل من ذاته كل شي علمه الا ان ... التفريع على ...
علمه تعالى بالاشياء ... العلم بالذات ... العلم ... علمه تعالى بالاشياء ...

لعل

على ما ذكره بقوله ولانه يعقل ذاته اه هو نقل الشيخ نوع اخر من تحقيق العلم من القول بالصور
على الواجب الا شيئا في بيان قولهم علمه تعالى بالاشياء حيث يقول وهذا اقرب مما قيل ان
علمه بالممكنات منطو في علمه بذاته لان ذاته علة لما هو عليه من الصفات معلومة له
ومن جملة الكمالات انه مبدأ الممكنات على الترتيب لوازمها فيعلم انه مبدأ لها فيعلمها الصفات ٣
بعلمه بذاته من غير ان يؤدي الى الكثرة في ذاته وصفاته فانه يعقلها اجمالا في ضمن
علمه بذاته ثم يعقل منها القول بكون علمه تعالى بها حضوريا لم يورد بان القول بالصور
لا ينافي القول بكونه حضوريا وقول الشيخ ولانه يعقل ذاته يدل على كون علمه تعالى
بها حضوريا هو اقوى مما قال الشارح في الاشارات فلا وجه لكون كلامه حاويا لوجه
كلامه فتأمل وانا هناك غير ايراده كلام يحكي ان اعتقاده والظاهر منه كون علمه تعالى
ليس ٣ بها حضوريا **قال الا باستلزام الاتحاد** وظاهر المراد تحصيل هذا الكلام اصلا في
الظهور على ما قال في التقرير ان هذا الكلام يستلزم نفي اثبات الصور الواحدة وعلى
ليس ... ان كلامه في التحقيق نفي الصور المتكثرة ولا اشكال ان الظاهر
نفي التعدد مع التعدد ... وفقط الظاهر نفي الاستلزام فان قيل التعدد الخير
هو قوله في جوهره والظاهر هو سلب ... في الجسم هو سلب الحصول في القيام
مع سلبه ابقي قيام الصورة الواحدة وصلاح الصورة العالية الا ان لو ان
سلب القيام يجامع كون العلم عين الصورة الى ... فيكون حضوريا كما في الوجه
الاول الا ان اثبات الصورة الواحدة الى ... كما لا يكون مذهبا فلا وجه لتخصيص
كذلك اثبات الصورة الذهنية الواحدة كما في الثاني لا يكون مذهبا فلا وجه
تخصيص قوله فظاهر المراد انه بالوجه الاول لان الصورة الذهنية الواحدة
كما كانت مما ذهب اليه البعض فيحتمل ان يكون مراد الشيخ نفي الصورة
بخلاف الصورة الواحدة الخارجية من صور الممكنات بل الا صح اطلاق الصورة
على احد العلل فلا يرد ان ذاته تعالى ... لجميع الاشياء كما ذهب اليه جمهور
الحكماء اذ لم يذهب احد الا ان الصورة الواحدة الخارجية ...

من قوله بل نقيض عينها الفا ولهذا القول يحصل نفي الصورة الواحدة الحاصل
الكلام اذا كان مع قطع النظر عن الاحوال فيمكن ان يقال ان الصورة
الواحدة كما ذكر رحمه الله يجوز ان يكون مذهب الشيخ وان لم يذهب اليه احد
غيره فتامل فحينئذ خير ان نفي العام مطلقا غير مفهوم من قوله بل نقيض عينها
لانه لا يجامع تمام الصورة الواحدة نعم يستفاد من قوله [illegible] ثم لا يخفى
ان الاشياء في كلامه ان كانت اعم من الواجب والممكن يجوز ان يكون الصورة
الواحدة هي ذات الواجب تعالى وهذا مما ذهب اليه كثير من العلماء فيجوز ان
يكون مذهبه هو هذا وان السلب بكثر الصورة الى وحدة ان سلم استلزم الصورة
نفي الصورة الى وحدة مطلقا فيجامع هذا السلب ثبات الذهنية الواحدة بل الصورة
الذهنية المتكثرة في الواجب ما هو [illegible] نفي تمام الصورة مطلقا
لكن الظاهر من الاشياء وهو الممكنات كما قال في البحث [illegible] من لفظ
الاشياء من كلام [illegible] جامع [illegible] حكم [illegible]
قوله لكن لا يخفى ان المفهوم من نفي الصورة القائمة بذاته تعالى مع
قبول الصورة الواحدة الذهنية التي يلزم من نفي تكثر الصور الذهنية لا
يخفى [illegible] من سواه كما [illegible] الاشارة اليه ان كلام الشيخ [illegible] ان
بانه لكن لا يخفى ما فيه [illegible] قوله بطريق الرتبة والافراط
يعني اذا [illegible] من سلب التكثر سلب الصورة الذهنية مع قبول الواحدة
الصورة الذهنية الواحدة [illegible] الجميع الاشياء [illegible] مراده سلب
التكثر كما هو منطوق الكلام [illegible] لصورة الواحدة كما [illegible] ضمنا
فاذن قوله بل [illegible] عن قبول الصورة الواحدة والرتبة عن سلب
التكثر قوله بل بطريق الرتبة والافراط [illegible] وترقي [illegible] بالنسبة
الى [illegible] الجمع [illegible] كل من الطرفين
اللازم لا انفصال الحقيقي لان ايجاب كل منهما مانع السلب المقابل له

الصورة

بل العلم التي الترجمي [illegible]

وترق

وترق بالنسبة الى كل من الطرفين اي الافراط والرتبة او في هذا القول
جميع الافراط والرتبة وهذا اوضح مما ذكره في هذا المقام في [illegible] بل يحتمل
الافراط والرتبة والجمع بينهما فالدال في كلامه مثال للحمل قوله والا لكان
بكثر الصور اه وهذا الاجمال حاصل هذا الاجمال سلب التكثر الحاصل من
مجموع الصور الخارجية والذهنية الاعم من الصور الجملة والمفصلة [illegible]
ان الصور الذهنية البسيط الاجمالية صورة لكل شيء [illegible] هذا التكثر
بالنسبة الى كل واحد من الاشياء [illegible] نفي القيام
مطلقا [illegible] رجع الضمير الى كل شيء [illegible] لكن بالاول يحصل
التصريح بالمراد على الوجه الاكمل وهو نفي العام وذلك لان كون العلم
بالنسبة الى كل شيء [illegible] تكثر الصور ليس معناه ان كلا من الصور المتكثرة لكل
شيء علم بالنسبة اليه بل العلم هو الصورة التي [illegible] التكثر وهي الصورة
الذهنية فيكون سلب علميته الصورة المتكثرة [illegible] الصورة الذهنية القائمة
[illegible] فرد ذلك السلب يكون سلب ما [illegible] الكثرة والتكثر [illegible]
[illegible] هو سلب الحصول [illegible] والعام [illegible] وسلب [illegible]
كل شيء سلب التعدد [illegible] الصورة الحاصلة من [illegible]
[illegible] بالذات وغيره بالاعتبار اي عند المحققين ومنهم الشيخ فيلزم
ان لا يكون علمه تعالى بقيام الصورة وكون المراد [illegible] علمه
بالاشياء [illegible] سلب تكثر الصور في كل شيء يستلزم [illegible]
[illegible] نفي التعدد [illegible] نفي الصور القائمة بذاته تعالى بالنسبة الى [illegible]
[illegible] سلب كون العلم [illegible] على من له ادنى تامل في هذا القول [illegible]
[illegible] قوله او نقول علمه تعالى [illegible] علمه تعالى [illegible]
[illegible] من البعض هو صاحب [illegible] هناك [illegible]
علمه تعالى بالممكنات حضوريا من [illegible]

الا الوجبات

بجوع

لجعل الاشياء ذا الاشياء القول الطوى و عدسلا للقول الجضور بل
تحقق ان القايل بالانطوى ام لعل يكون علمه تعالى بالاشياء وعين
ذاته كما ذهب له جمهور الحكماء لانهم قالوا ان ذاته تعالى علة الاشياء
الاشياء وان كانوا موافقين للقايل بالانطوى في نفى كون علمه تعالى
صفة قائمة بذاته تعالى وقد عرفت ان كلام الشيخ في الشفاء في الدليل الثاني
صريح في الانطوى و لا يجامع مذهب جمهور الحكماء فتدبر و احسن التدبر قوله
وكلام هذا المعنى اى كلام كون علمه تعالى بالاشياء وعين ذاته تعالى قوله اذ
تصور فعله فانه تصور بها بل الشعراء من عران تصور فى حصول
ملاك التصور بها و مقارنا لها و الظاهر من سبب المتقدم مع العقد هو
سبب العقد فقط و هو التصور بها و العقد هو التصور في الحقيقة الذات
اى التصور الذى هو حقيقة الذات فيكون العلم الذى هو التصور هو الذات
ثم يلزم سبب الصورة الضرورة اما اذا كانت السبب الى على المعقد و العلم
فيكون العلم عين الصورة كما هو على المعقد فقط حتى تحمل الصورة الذهنية
الضرورة قوله لان الظاهر ان المقصود منه اثبات العلم له تعالى بوجه آخر
الظاهر ان يتعلق قوله بوجه آخر بالعلم لا بالاثبات حتى يكون المدعى في الدليلين
شيئا واحدا فيكون المدعى متعددا لكن المدعى مقدم على الدليل الاول و
متأخر عن الدليل الثاني و المدعى الثاني هو كون علمه تعالى
بالاشياء وعين ذاته تعالى فهو كان المدعى الاول هو كون علمه
تعالى بالاشياء وعين الاشياء لكان المناسب على الشيخ ان يصرح بالمدعى
الثاني بلفظ الصريح و يترك الفاء في قوله اذا كان مدعى الدليلين
شيئا واحدا و هو كون علمه تعالى بالاشياء وعين ذاته تعالى فيكون
دعوى الاولوية صحيح يكون قوله فذلك لاحتمال الاشارة الى اتصال
العلم على الذات لا الى كونه عين الاشياء كما صرح به في الشرح الا ان

ان لو ان المدعى اولا كان واحدا بان يكون علمه تعالى بالاشياء
عين ذاته كما هو كلام قوله و لانه تعقل ذاته فقد عرفت صحيح
ذكر او العطف فيه و اما اذا كان المدعى الواحد كون علمه تعالى
بالاشياء عين الاشياء بان يكون المراد من الدليل الثاني ان العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول و لا يلزم ان يكون العلم بالمعلول نفس العلم
فصورة صحة العطف بهذا الدليل الملايمة انما يكون على تقدير ان يكون
المطلوب من الدليل الثاني متعلق ان علمه تعالى بالاشياء نفسها و عليه
تقدير عدم التعيين فلا تتم دعوى الملايمة قوله و الا لكان المناسب
اى و ان كان المقصود منه اثبات العلم بوجه آخر بان يكون المدعى متعددا
لكان المناسب ان يصرح الشيخ الى النسخ السابقة بعطف الدليل ليكون
عطفا للنتيجة الاولى قوله و كذا المناسبة لان الدليل على تقدير
تعدد المدعى ليس متعددا و المقدم لكل منهما يعطف احد الدليلين
على الآخر بل يكون المعطوف هو مدعى و المعطوف عليه مدعى آخر فيعيد
مرة فيعقل و فيتعقل بالواو و الفاء صحيح الربط فكان المناسب
ترك الفاء و عبارة الشيخ في ترجيح كونه ترك الفاء منافيا
يكلفه لان الواو المتقدم على الدليل الثاني هو الرابط بهذا المدعى
الثاني لو لان الدليل المقدم مربوط بلا حجة و هو المدعى المؤخر
فلا يدخل الواو عليه لعطفه على المدعى و لا على سابقه و الفاء ايضا
كذلك فيكون الى اصل و فيعقل فيصح لربط ايهما لمعنى ان الواو
في قوله و لانه تعقل ذاته انما هو لربط مدعى هذا الدليل بالمدعى الاول
او بمدعى الدليل الاول و كلاهما واحد لان الدليل المقدم
عليه هو المدعى منه مربوط من غير عطف فلذلك الدليل عليه
لعدم الاحتياج في ربط الى ضم الى العطف فلا يدخل الواو

مستقيم

عليه المعطوف عليه ولا المعطوف على الى او على هذا الدليل لان هذا
انما يكون على تقدير ان يكون المدعى منهما على واحد والكلام
على التقدير تعدد المدعى في الغاية في قوله المعطوف عليه هذا المدعى السالك
فيلزم اجتماع الى الطرفين **قوله** ثم اعلم قال في السمة وقع التصريح ان
بين كلام الشارح ثنا في حيث قال اولا مدرج في المتن وكعم
فادعى التصريح في كلام الشيخ و قال ثانيا و كلام الشارح الاشارات
لكون جواز كلام السعد صحيح الى الظهور وهو في العرف انما
يستعمل في مقام عدم الجزم فيتنافيان فاجاب بوجهين الاول ان
دعوى الظهور في خصوص كون عليه لما في الفصل الاشارات
والاول اعم من الثاني و دعوى التصريح بالاعم لا يستلزم دعوى
دعوى التصريح بالاخص كما لا يستلزم تصريحه والثاني ان الظهور اعم
من التصريح لانه بما في بيانه لم ينقل الكلام في دعوى تصريح الشيخ مع
احتمالات كثيرة في البيت المذكور في كلام الشارح كما لا يخفى ان في مقام او
اشهر يعني انه في جمع سؤال مقدر ولا يخفى بعده ان الكلام في مقام
وضع التنافي بين كلام الشارح واما منع التصريح وعدم حصول البعد في
لم يصح لاجل جواز ان يكون مراد الشيخ من قوله من عبارات يستلزم الاشارات
الاول من الاحتمالات الثلث التي مرت في قوله او كان صاحب الاصل
او الثاني لا الثالث وهو الذي يستلزم الصور الخارجة والذي بحث انه
في مقام اخر ولهذا الاحتمال الثالث في حاشية الاصل معناه ما ادعى
الشارح من دعوى التصريح يكون ذلك لاحتمال الا ان يكون كلام الشيخ
صريحا فيه كما لا يخفى على المتامل لو اراد ان كان بدونه صحيح لان الظهور
اعم اي بدون ما قررنا من ان المدعى ما التصريح او الظهور بما مر في
الصحيح في الظهور اعم وهذا الاعم يتحقق في ضمن التصريح فعلى هذا السلم الى

ظاهر ما قررنا

الجاد والمدعى التصريح والظهور لكن الظاهر ان يكون المراد من كونه
الاعم انه قد اطلق على التصريح وقد اطلق على ما يحتمل الخلاف احتمالا مرجوحا
وهنا يطلق على الاول لان معناه امر عام يصدق على كل منهما وهو
غير ظاهر انت خبير بان اطلاق الظاهر على التصريح مستبعد جدا لا يخفى ان
دعوى الظهور في خصوص كون عليه لما في الاسناد الفعل الى الاسناد
كيف يتم مع وجود ما يؤيد الاحتمال الاول وملائمه فالظاهر ان يكون هذا الحكم
ظهوره **قوله** ثم لا يعقل الى قوله فالم يعلم الغرض من ذكر هذا القول والاظهر
في كلام الشيخ هو ما في تعدد قيام الصور في ذاته بانه يحتمل ان يكون عطفا
على قوله بعد الاسناد ويحتمل ان لا يكون عطفا لتعذر ما له كما هو الظاهر
في تعدد المعطوف عليه تعدد قيام الصور والمعطوف هذا كلام فيكون منفردا
الحدس يتناول بعضا والاخر العطف فعلى هذا الا يكون كلام الشيخ صريحا في العقل
كما ادعى الشارح لا الفعل على ان العطف العقلي من باب ولا سلم لا التكلم او بل الظاهر
ان العطف يشمل ما فاتهم **قال الشيخ الاستاد** قوله و كلام الشارح الاشارات
الخ والغرض منه توضيح مراده بهوان قوله و كلام شارح الاشارات
يكون جواز كلام السعد في القول بان علمه له بالاشارات اذ بلده العبارة
في موضع يكون كلام مجملا وكلامه فيه بعد الاسناد يحتمل محتملا
ظاهره وحاصل الدفع بهذا القول ان مراده انه ليس كون كلام مجملا مثل
مراده ان ظاهر كلام الشفاء و شارح الاشارات متفقان واما فاته
بعدم صراحة ظاهره وان كان ظاهرا ان يكون ظاهره ما ذكره الاشارات و
قوله بان الحلول الى قوله على تلخيص بيان لرد المتوهم بان الحلول لا يكون
الا شرطا في تعلق تلك الصورة العلمية لا جل انه يتسع علمه لما
كلامه لو وجب فانه علم الحكم ولا الحرج في علمه الى الحلول هذا حاصل
ما ذكره في السمة **قوله** بل المراد حاصلا ان الحلول ليس شرطا الا انه يتعلق

معلقاتم

المراد

غير ملائم لكون المراد
مع ظاهر كلام الشفاء

ولا في تعقل ذاته ما هو الا شرط كون العلم نفس المعلوم هو الحصول الاعم من الحصول
بنحو كان في الحلول وهو بالنسبة اليه ومن الحصول من شئ كما في الصدور
وهو بالقياس الى الواجب بل هو بهذا بالنسبة الى المعلوم الذي هو غير العالم
واما المعلوم الذي هو نفس العالم فلا احتياج الى الحصول الاعم ايضا قال الشارح
ولما بين المعترض العلاقة بجملة الاضراب اذ الكلام سابقه كان مراد الشارح
وادعا انه لا فرق بين علمنا وعلم الواجب تعالى بان الحلول شرط في علمنا
لا في علم الواجب فاضرب بان مدلول كلام الشارح لا اذ ليس هذا او
ولكن الرد اذ الكلام كلاما في نفسه وكلام الشارح يقع في مرتبة الرد والاول
اولى انه يعني انه اذ الكلام في قوله بان الحلول الخ بيان مراد شارح الاشارات
من كلامه في رد التوهم المذكور فهذا القول اضراب عنه بان مدلول كلامه في
ومراده هذا الا الذي يثبت اذ الكلام جوابا ورد الاشارات للتوهم من غير
ان لو يكونه بيانا للمراد من كلامه ويكون كلام شارح الاشارات
في رد التوهم في مرتبة الرد فيكون هذا القول في مرتبة الرد لانه حاصل
من كلامه لقائل ان يقول ان قوله بان الحلول الخ متعلق بالرد المشار
اليه بقوله ولا تظنن فيلزم ان يكون بيانا لمراده فيكون الاضراب طويلا
لا اولى اللهم الا ان يقال ان في الاشارة توسعة او ان الاولى
بمعنى الصواب ثم لا يخفى ان المتوهم هو المنفي الذي عبر عنه بالظن
في قوله ولا تظنن وفي هذا المعنى منع كون صدور الصورة فيكه عنك علة
لكون العلم بتلك الصورة نفس تلك الصورة بتجويز كون الحلول شرطا
وان تحقق صدور الصورة وليس الحلول في الواجب فكيف يصح الاستدلال
بنفسك على الواجب فاجاب عنه بقوله فانك تعقل ذلك اياه لان
العلم هيهنا نفس المعلوم مع ان العالم ليس محلا له فلا يكون شرطا فانك
فوجه الرد بقوله ولا تظنن الخ هو قوله فانك الخ ان يكون معنى كونه لتلك الصور حاصلا فادعى بقوله
الام

بقوله بل المعتبرة لان الكلام المتوهم والظن بالنسبة الى قول القائل الصدور
من نفسك وحلك فاعلا للصورة الى حالة مثلك بالاعتبار من حال هذا الى محل القابل
الناقص الى حصول حال الى محل الفاعل الكامل قال الشارح لا الاستناد اي اولى
من تفهم الخ يفهم منه بحسب الظاهر كلمه على مقدرة ويلزم عند الكلام لم العمل بتقدير عند
او لا يمنع ان مقدر المؤثر الا ان الا في بعض النسخ على بعضها على به فعلى هو
المظنون عنده لم اعلم ان كلمه على متعلق بالاولى فيكون على بمعنى عند والظن المنصوب
راجع الى الفيض ويحتمل ان يتعلق بالفيض فيكون على معناه الحقيقي لكن يكون
الكلام خارجا عن الفرض اي الاستناد والصدور بان يرجع الملاحظة عند وعلى
تقدير نسخة يوجد فيها من غير خطا ان لا يوجد فيها كلمه على ولا العمل عن الجمع
في تقدير كون بعض النسخ من غير تحريف فيحتمل على بالاولى او بالفيض في الاعمل
عليكم من في قوله من تلك الصور الفائض فانها تحتمل ان تكون بمعنى العجيب
ويحتمل ان يكون بمعنى اللام بل يحاول في كون الفيض بمعنى قوله وهنا وسائط
بينه لا يرجع اليه الا ان كون الحكم بالاستناد بعض الاسباب وفي كلمه من
في قوله تلك الصورة في ان المعنى او بمعنى اللام وهو وجود ذهنيا وعلمها
ومن في من عقله وفي من عقله بحرف جرا وموصولة صحح انها وقال ديا
بالنسبة اليها ايها وحين الحاجة الى انها قال الشارح واذا كان حالك
مع ما يصدر عنك يشاركه غيرك هذا الحال فرضا لكن ليست مستقلا بالتاثير
بل لا بد له في تاثيرك من شرط او عدم مانع او غيرهما كذلك في الوجوب
لان كل تاثيره مشروط بالشرط الا في الجواب لقوله من غيرها احد غيره وان
المراد بسلب شركة غيره الفاعلية فهو العلم مشترك بيننا وبينه تعالى وهذا
لا ينافي في التحقيق من مذهب المعتزلة من انه لا فاعل سواه
اي لا فاعل غير الموجود ذاتا الى رحمه سواه كما لا يخفى لم موجها
فاثل مستقلا الاحتياج في تاثيره الا شئ بالنسبة الى المعلول الاول قال الشارح ولا تظنن
فتعلم

الا كونه ماده قال المحشى الحلبى ما حاصله ان هذا القول فى قوله ومعلوم ان الاشارة
الى السؤال والجواب وحاصل الاول ان الصورة العقلية اذا حصلت فى محلها
لكونها مادة فى النفس بخلاف ما يصدر عن الفاعل بما ليس بمحل له وحاصل
الثانى ان يكون النفس محلا لتلك الصورة ليس شرطا لتعلقها
بنفسها والا لم يكن فرق [illegible] فى تعقل ذاتها وليس كذلك بل
كونه محلا شرط فى حصوله الذى هو شرط فى تعقل النفس تلك
الصورة بنفسها فان حصلت لها بوجه آخر غير الحلول حصل التعقل
لها بنفسها [illegible] بعين ما قال ذلك المحشى فى ذلك الجواب ترك قوله بعينها
لان اشتراط الشرط شرط وقع فى شرح كلام شارح الاشارات لقال فى قوله تلك الصورة ٣
وكونه محلا شرط فى حصوله الذى هو شرط فى تعقل النفس تلك الصورة
مطلقا ومن الاشتراط مطلقا لا يلزم الاشتراط خاصة وعدم انه يجوز
ان يكون شرطا وذلك لم [illegible] عدم انفصاله عن المدرك
وهو اعم من ان يكون محلا له او عينه وهو منتف فى الصادر عن الفاعل
بل هذا الكلام ما [illegible] ان فى تضعيفه قوله فان حصلت بوجه
آخر غير الحلول حصل التعقل بنفسها ان اراد به مع عدم العينية
فلا [illegible] ان ما هو المطلوب منه فلا بد مع ما ذكرنا على انه على التقدير الادم
المعهود بوجه آخر لا يلزم التعقل بنفسها وليس فى كلام [illegible]
فى حواشى شرح [illegible] جواز [illegible] صورة حاصلة فى
[illegible] بعدم كونها محلا له لعل هذا [illegible]
ان فى الوجه الثانى [illegible] كلام شارح الاشارات [illegible]
[illegible] متفرع على [illegible]
[illegible] ان يكون متفرعا [illegible]
عليه سند او ما [illegible] فى الوجه الرابع من انه غلط بل قريب الى المصادرة

المصادرة وان قوله ومعلوم ان الاشارة الى السؤال والجواب حاصل
الاول ان الشرط هو حصول العاقل لا الحصول المطلق وهو منتف فى حصول
الاشياء لنا لان حصول الصور حصول الشيء للفاعل وحاصل الثانى
ان حصول الشيء للقابل اضعف من كونه حاصلا من حصول الشيء للفاعل
واذا كان الاول كافيا فى التعقل فى الصادر عن النفس حيث قال [illegible]
كان ذلك مع ما يصدر عنه كان الثانى بالطريق الاولى كافيا فيه
الا ان يقال الشرط هو الحصول للقابل وان كان الحصول للفاعل اقوى
[illegible] والحصول للقابل منتف فى المعلولات الصادرة
من [illegible] فى حصول الشيء للقابل
يجب بهذا الجواب ثم اعلم ان الحلول فى المحل وان سلم انه مغاير لحصول
الشيء للقابل لكن [illegible] كمال العارف [illegible] **قال الشارح ره** قد علمت
ان الاول عاقل لذاته [illegible] حصول هذا العلم [illegible] كما لا يحتاج
الفاعل [illegible] ذاته **قال الشارح ره**
فاحكم بكون المعلولين [illegible] اعلم انه [illegible] علم الواجب بذاته
[illegible] بالمعلول الاول والحكم بالاتحاد [illegible] العلتين والسلام الحكم
بالاتحاد بين العلتين الحكم بالاتحاد بين المعلولين والمعلوم الاول [illegible]
[illegible] من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول [illegible]
علم كل عاقل [illegible] من الوجه [illegible]
الصادر الا الواحد [illegible] من العلتين هنا العلتين [illegible] يكون [illegible] ٢
[illegible] ثم اعلم ان المخدوم
الجامى قال فى رسالته الدرة الفاخرة ولقائل ان يقول لا نم انه اذا كان التغاير
بين العلتين اعتباريا يلزم ان يكون التغاير بين المعلولين كذلك
الا ترى ان العقل الاول باعتبار انه [illegible] العقل وبعض

والفلك لا شك انما هو بجهة غير متعددة بالذات انتهى ما قاله هو بعينه ما قول
الشارح في الوجه الثاني وليس بقوله الحكم لان العقل الاول الى آخره قال محقق حكمة
العين وجامعها رحمهما العقل الصادر من المبدأ الاول لزم الامكان لذاته
والوجوب من غيره الذي هو المبدأ الاول فله ماهية جوهرية قابلة نفسها
فيصدر منه اي الصادر الاول باحد هذه الاعتبارات هيولى الفلك الاعظم
انه يريد بذلك الاعتبار الامكان ولو اسقطنا اي لو اسقطنا الهيولى الصورة
الفلكية وتصدر عنه باعتبار الآخر الوجود وعلى ما قلنا عقل وباعتبار
الثالث اي الماهية النفس الفلكية ويصدر عن الثاني بهذا الوجه عقل
وهيولى فلكية وتنقل الى ان ينتهي الى العقل الفعال الذي هو مدبر عالمنا
هذا فيصدر عنه هيولى عالم العناصر وصورها وموادها وتكون مختلفة
لو اسقطنا الحركات الجزئية استعدادات مختلفة لصدور لو اسقطنا الوجوه
الكائنات انتهى وحاصل كلام المخدوم الجامي قدس سره وكلام الشارح
ان الواجب علمه اذا كانا متغايرين بالاعتبار ومع تغاير العلة
اعتبار الا ان تكون المعلولات متغايرة بالذات حتى لا يلزم الحاد علم
هو الاول بالذات والتغاير بالاعتبار وعلى اسم ما ذكرت رح
الاشارات انت خبير بما ذكرنا في شرح قول الشارح في الوجه الثاني
في وجه حدوث [illegible] على عدم [illegible] وعلى ذلك [illegible]
اختاره بعض المحققين من مذهب الفلاسفة من ان المعلولات
المتكثرة الى الامور الموجودة دون الاعتبارات العقلية من ان
غرض هذا البعض بهذا الكلام دفع الايراد [illegible] اعتراض الامام
على ما قيل من ان في المعلول الاول مع وحدته جهات واعتبارات كالوجود
والوجوب بالغير والامكان الذاتي فلم لم يجز [illegible] ان يصدر عنه بحسب كل جهة
واعتبار امر فيكون مصدرا للتكثر بهذه الاعتبارات [illegible] الكثرة بهذا الاعتبار

او كيف

او كيف يصدر الكثير عن الواحد فكيف عن الواجب الحق وله اعتبارات واضافات
فلم لا يجوز ذلك فيه تعالى ولم يقولوا بصدور الكثير عنه بهذه الاعتبارات
حتى قالوا لم يصدر عنه الا الواحد وحاصل دفعه ان المعلولات المتغايرة
بالذات لا بد ان تستند الى الامور الموجودة دون الامور الاعتبارية هذا
تحقيق مذهب الفلاسفة على ما ذكره صاحب الحاصل وهذا البعض هو المحقق الطوسي
وهو شارح التجريد والاشارات فبنى كلامه هنا على ما هو تحقيق مذهب الفلاسفة
ولا يرد ما ذكره المخدوم الجامي رح ما سنذكره الشارح والفرق بين ما ذكره محقق حكمة
العين والمحقق الطوسي ان الظاهر منه ان المعلولات المتغايرة بالذات تستند
الى فاعل واحد بشروط اعتبارية والظاهر من كلام المحقق ان هذه المعلولات
تستند الى فواعل موجودة متغايرة بالذات لا الى فاعل واحد بشروط وكلامي
امور موجودة او اعتبارية فتأمل فيه ان ايهما حق وصواب وظاهر كلامي
يخالف ما هو التحقيق من مذهب الفلاسفة من انه لا فاعل سوى الله تعالى
والوسائط من قبيل الشروط المحقق انه لا موجد الا هو المبدأ الاول للموجب
ويمكن ان يوجه كلامهما على ما سيق وهذا من انه تعالى فاعل كل موجود
ومع ان مطلب رح الاشارات من قوله فاقول قد علمت [illegible]
ان علمه تعالى بالموجودات جميعها ولا يخفى في درر كلام الصحاح لم [illegible]
ان [illegible] وحال كون ادراك المعلول [illegible] على كون الادراك المعلول
الاول نفس المعلول الاول فمراد المقتبس من كلام رح الاشارات ان [illegible]
الاتحاد [illegible] ادراك معلوله الاول وادراك الواجب على كون علمه تعالى بذاته عين
ذاته [illegible] على الذي ذكرناه فعلى ما ذكره [illegible] يلزم كون
علمه تعالى بما عدا معلوله الاول من غير [illegible] كون علة العلم بالعلة
توجب العلم بالمعلول واتحاد العلم بالمعلول عين [illegible] ان كلام المحقق [illegible]
كلا [illegible] بل [illegible] بالعكس [illegible] العلم [illegible] ما سبق في الفصل كلام [illegible] الاشارات

ان الكلام على ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد لكن كونه المعلّم
بدل عليه ايجاد علم الواجب بالمعلول الاول مع المعلول الاول لا على انه ما يكون الى آخر
العلل المعلول لاتها مع معلولاتها لا لان كل واحد من سائر العلل لا يلزم
ان يكون واحدا حقيقيا وانت خبير بان المقصود من قوله فقد علمت
ان الاول الخ اثبات كون علم الواجب للاشياء حضوريا على ما عليه
الفحول لكن من العلى الى الخ [illegible] في قوله فقد عرفت ما ينبغي به من ان
هذا الكلام [illegible] كونه فاعلا للكل الموجودات وان اورد على قول
المتكلم [illegible] ثم ذكر المعلول الاول على طريق التمثيل **قال الشارح**
فاذن وجود المعلول الاول الخ قال الشارح [illegible] سيما لا
يحسن ان يقول فاذن عقل الاول هو نفس للمعلول الاول من حيث انها
الصورة الخ لعل وجه الاحسن ان المدعى ليس الا اتحاد [illegible] عاقلية
عقل الاول اياه لمكان ان الوجه هي الارادات يذكر [illegible] من غير حاجة
فالملائم ما ذكر لا ما ادعى احسنه كما لا يخفى **قال الشارح** ثم لما كانت الجواهر العقلية
الخ اعلم ان المستفاد من هذه العبارات ان كلا من العقول العشرة يعلم الموجودات
ولما كانت الموجودات المتكثرة من تلك العقول وغيرها معقولات له
لعلمه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول [illegible] ان يعلم الواجب معلولاته
والواجب معلولاته لنفس معلوله [illegible] منها [illegible] وكل ما هو ليس بمعلول
لها العقل اياه بحصول صورته فيها لا بنفسه فيكون علمها به حصوليا
بخلاف علم العاقل بذاته فان كل عاقل يعلم ذاته حضوري وهذا التوضيح
حاصل الشارح [illegible] وهو حاصل المقدم المتضمن للامور المذكورة والحاصل
يعقل تلك الجواهر مع الصورة الحاصلة فيها ما يعقل تلك الجواهر والصور
لا الصور [illegible] تلك الجواهر وتلك الصور يعني علمه بها حضوري ومعنى قوله
وكذا الوجود [illegible] ما هو علة له لعلم وجود الموجودات على النحو الذي [illegible] علمه

على الوجود في نفس الامر على علم الله بنفسه وكون الوجود يعني الموجود بما يعقل
الواجب تلك الصور يعقل تلك الصور حضوريا العلم ذوات تلك الصور اي
الصور تلك الصور علما حصوليا فيكون المقصود منها اثبات علمه تعالى بالاشياء
حصوليا كما كان المقصود من قوله [illegible] علمه تعالى بها حضوريا كما هو رأي [illegible] محال
بل ص الخ بل هو حاصل كلام الشارح والاستاذ العلامة كلام مشكوك من كون علمه تعالى
حضوريا في هذا المقام لا يلائم اسلوب الكلام وليس من [illegible]
لو اعطاء الصورة الحاصلة في الجواهر [illegible] المقصود من هذا الكلام افادة كون علمه
بعض الموجودات هو الجواهر العقلية وبالصور الحاصلة فيها والوجود هو
الممكن حضوريا كما يستفاد من قوله والاول الواجب يعقل تلك الجواهر الخ كما
كان المقصود منه لو كون علمه تعالى لجميع الموجودات حضوريا [illegible]
ذكره علمه تعالى بعض الجواهر حضوريا [illegible] علمه تعالى بها حضوريا
[illegible] كون علمه تعالى بالصورة الحالة فيها حضوريا
العلم بكون المحل حضوريا يستلزم كون العلم بالحال فيه حضوريا بل لو كان
من الوجود [illegible] وكذا الوجود هو الموجود [illegible] علمه تعالى بالجواهر
الى [illegible] حضوري كذلك علمه تعالى بجميع الموجودات يكون
حضوريا لكان انسب بقوله ولا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة
[illegible] يكون المقصود [illegible] اثبات العلم الحضوري له تعالى بالكل
اي جميع الموجودات [illegible] معلولاته [illegible] اما جميع
الصور الحاصلة فيها ومن الواجب في الجواهر [illegible] الاول الشارح
فان المقصود [illegible] علمه تعالى بالصور [illegible] الموجودات الى [illegible] المعلول
فقط [illegible]
[illegible] ما هو علة ان الواجب [illegible] علم الجواهر والصور [illegible] حضوريا
كذلك العلم [illegible] الى هذه الصور [illegible] حصوليا اي [illegible]

ثم علی الجواهر انت خبیر بان السبع انه یاتی عنه بعد قوله الصور غیرها
لان الجواهر العقلیة یحصل فی کل منها صورة الاخر الظ فلا یلزم ان تعلم
الجواهر بصورها الظ والحال انه قال لا بصور غیرها بل باعیانها علی الجواهر علم ان
قوله العقل ما لیس معلولا له لا یحصل صورها فیها یدل علی ان تکون لها معلولات
الحق الکلیة لم یکن علمه لها بحصول صورها فیها بل بنفس الحلول حلول الثانی الصور
فی المحل من الاشیاء وحدانی به انه العالیة مستغنیة فی احداد [illegible] بل کل الشیء
الدواسی والاستعداد الی الصورة المصدرة لقوله فقوله لما کان الجواهر العقلیة
تعقلهم لا یحتاج ان الصور المرتسمة والظ ما ذکره الاستاذ [illegible] الا ان
من جواهر صادرة عنک لا بالذوات لتعطی ان الصور التی حلت من
[illegible] فی الملک صادرة عنه من غیر الاستقلال لم یرجح المقدم کون
العلم بالعلة موجبا للعلم بالمعلول ونقول ان الجوهر لا یعلم الواجب بالکنه
لان المحققین علی ان غیر الواجب لا یعلمه بالکنه کما مر فی بحث
النظر فیلزم ان یکون علمه به تعالی بالوجه فلو کان العلم بالعلة بالوجه
مستلزما للعلم بالمعلولات یلزم ان یکون غیرها من العالم الواجب تعالی
بجمیع الموجودات بان یحصل من کل منها صورة حاصلة فی ذلک
العالم وهو ظ البطلان والاستبعاد لان لو انه یمکن غیر علم الجواهر
بغیر الواجب بهذه المقدمة فظاهره انه من کلام الشارح الا انه بقی [illegible]
نعم انه یمکن [illegible] بهذه المقدمة فقد [illegible] لا یعقل ان المستفاد من کلام
المحکی ان المراد [illegible] معلولات لها هو الواجب [illegible] والمعلومات [illegible]
ان هذا [illegible] الموجود الا هو [illegible] حال [illegible]
بان المقدمة [illegible] کون [illegible] العقل بالکل [illegible] فی [illegible]
المقدم انه لو حصل ما لیس معلولا لها معلوم بطریق الارتسام لان الجواهر [illegible]
ان ظهر بان یکون المراد انه او جد ما لیس معلولا لها او علم [illegible] الارتسام [illegible] علم

لا یعلم کلیة الحکم و تبین بالمقدمتین اللتین بعدها [illegible] والقول بانه لا موجود الا و هو المعلول
للاول الواجب لا یستلزم العلم و [illegible] الغفلة فی المقدمة الاولی وعدم ارجاعه الشرطیة
لا یستلزم دعوی الکلیة فالقول بانها الجعل الاول الواجب الا ان یثبت علمها
بجمیع الموجودات بان العلم بالعلة یوجب العلم بالمعلول کما یظهر من کلام
الا فی المنقول عنه فی الحاشیة الآتیة التی نقلها فی الاصل لکن لیطلب فی
الدلیل علی انها تعقل الاول الواجب فان اثبت بدلیل ان لیس للمجردات
کمال منتظر فیلزم ان [illegible] بتوسط هذه المقدمة لاثبات الکلیة فان
دلیلها کاف فیه واما الان یثبت علمها بهذا الموجود [illegible] ان یقصد اثبات
علمها بسائر الموجودات عند [illegible] مما لا حاجة الیه لانه من جملة ما العقل یعلمها
لها بحکم سائرها اذ لیس العلم [illegible] ما [illegible] انها من الجواهر العقلیة
والصور التی حصلت فی کل منها بالنسبة الی الاخر ومن الواجب فی سائر الموجودات
بل المعدوم ما ممکنة کانت او ممتنعة لکونه [illegible] نظرا الی الظ قوله ولا موجود
الا [illegible] وقوله کانت جمیع الموجودات لان کلا منهما مما یصدق علیه مفهوم ما لیس
بمعلوم ثم اعلم ان علمها بذاتها بنفسها لا یکون الا حضوریا فانفس الجواهر العقلیة
لعلمها حضوریا فهو یکون حاضرة علی الحکم بانها تعقل ما لیس معلولا لها غیرها
وحمل کلمة ما علی الموجود [illegible] المعنی العام الا قوله ولا یعزب عنه
علمه شیء مثقال ذرة ثم لا یخفی ان الظ من کلامه ان جمیع ما لیس بمعلوم لها
معلوم لها بالعلم [illegible] الارتسام سواء کانت کلمة ما مخصصة بالموجودات
او لا وقوله ولا موجود الا [illegible] توهم کون بعض الموجودات معلولا لها
کما هو الظ من کلام [illegible] او [illegible] وجعل العلم بالواجب واسطة لعلمها
بسائر الموجودات بمقدمة ان العلم بالعلة یوجب العلم بالمعلول و دلیل علمها بانه
علمها بنفسها بواسطة مقدمة من عرف نفسه فقد عرف ربه وعلم [illegible]
بنفسه لا یحتاج الی الدلیل [illegible] یلزم الا [illegible] فکانه قال یعلم الواجب

مطلب

مطلب

وسائر الموجودات وشيء منها ليس بمعلوم لها فيعلم ما ليس بمعلوم لها وكل ما ليس بمعلوم لها
يعلم بحصول صورته فيعلم جميع الموجودات بحصول صورها بل قوله ما ليس
بمعلوم لها لما كان الصور من الواجب معلولة له تعالى وارادته اياها فعلمه
بها فعله بها الا يتم ما ذكره الاستاذ بقوله هذه المقدمة الى قوله و
بالفعل ويستفاد من قوله ولا تغفل ان الجواهر آه نظرا الى ما حمل استاذهم
الاستاذ الاشياء ذكلام شارح الاشارات عليه من ان المقصود
من قوله ثم لما كانت الجواهر العقلية اثبات علمها بالاشياء حصوليا
كما كان السابق لاثبات علمه تعالى بها حضوريا ان الواجب يعلم ذاته
حضوريا ايضا لان الجواهر يعلم الصور منتزعة عنه وقائمة بها لانه
ليس معلولا لها وهو يعلم الصور الحاصلة فيها بانفسها ويعلم مقصودات
تلك الصور بها لان نسبة اليه اذا كانت مثل النسبة من الاشياء
المادية الى النفوس المجردة كما ان العلم تعالى مدرك لذوي الصورة
الى الصلة فيها بالادراك الارتسام كما ان النفوس مدرك صور الجزئيات
المادية الحاصلة في الآلات بواسطة تلك الصورة ادراكا حصوليا وارتسام
ارتسام الصور الجزئيات المادية في الآلات الا في نفس الامر و[illegible]
اذ ليس من ذلك ان الله تعالى وقوله ولا يفرق كون الجواهر مدركة ايضا كانه
قيل فرق بين الجواهر والآلات بانها مدركة بخلاف الآلات فلم يكن
كالآلات وحاصل هذا القول ان كونها مدركة لا يفرق القول بان نسبة
هذه الى العلم كنسبة تلك الى النفوس بناء على انه قد تقيل ان الآلات الغير
مدركة كما هو في التحقيق وقوله لا يبعد الى قوله الى النفس لما ظهر
فحال [illegible] انه ادفع الاستبعاد بان حصول الكليات كما ان كيف لا يكون حاصلا في
محل الموضع انه تعالى كما ان بالقياس الى غير الواجب الى آخر ما قيل انتهى يعني
ان ارتسام الكليات كما ان في سائر المجردات فلا يبعد ان يكون ارتسامها فيه تعالى

غير

عنه كما ان علام كون ارتسام الجزئيات فيه تعالى كما لا طرح يكون ارتسام صور الكلي
فيها ثم لا تغفل ان قوله ولا تغفل ان الجواهر الى قوله الغفلة انما ظهر يحتمل ان
يكون لدفع انه اثبت علمه تعالى بالاشياء حصوليا بارتسام صورها في الجواهر
ولم يثبت بارتسام صورها في ذاته والظاهر يكفي ان يلحق ان وجه علام ارتسام الموجودات
في ذاته تعالى ويحتمل ان يكون كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا يلزم من هذا
الكثرة عن الواحد ويحتمل ان يكون الصورة اي صلة من الممكنات عنها مع
ان مذهب التحقيق ان الاشياء حاصلة بذواتها فلو ارتسمت فيه تعالى يلزم ان
يكون ما هيتها صفاته تعالى واما العلم الحضوري فنفس معلوم الغير العلم في حقيقة
ليس بصفة هو كونها صفة تعالى وان لم يكن مستحيل لكنه لا يخلو عن استبعاد
فما يحمل فان كون الاشياء الموجودة بالوجود الظلي صفاته تعالى مما ليس
بمستحيل ومستبعد فتأمل ثم اعلم ان ما قلنا في تحرير كلام الاستاذ الاستاذ
في الاصل اولى مما حرره في التتمة من ان قوله ولا يبعد آه يرفع الاستبعاد
بان حصول الكليات آه اذ حينئذ لم يظهر وجه علام ارتسام مثلها في ذاته ثم اعلم
ان المستفاد من قوله مثل المادية عنده اي عند سائر المجردات يدل على
ان صور الجزئيات المادية ليست مرتسمة في سائر المجردات وهذا هو المشهور
لعل وجهه هو استلزام انقسام المحل وعلام انقسامه لكن المستفاد من كلام شارح
الاشارات انها ترتسم فيه حيث قال اولا موجود الا آه ولا شك انها ايضا معلومة له
تعالى وقال كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية آه لانه لم يقيد الجزئية
بالمادية فافهم فيحتمل يكون الكل معلوما بالعلم الحضوري لو اسطة ارتسام صور
الكل فيها ويحتمل ان يكون الضمير في عنده راجعا اليه تعالى وقوله فيلزم ان
يعلمها العقل الاخير بارتسام صورها فيه لكونها ليست معلولات له وما ليس بمعلوم له
يعلم بحصول صورته والقائل ان يقول ان هذا ايضا في ما هو المستفاد من اول
الحاشية ومن التتمة ان المقدمتين الاوليين وقعتا بعد المقدمة الاولى

تبيين كلية الحكم يعني كل ما الحق انما يعلمه الجواهر بحصول صورها فان هذا القيد اندرج
تلك الصور المرتسمة في العقل الغير المعلولة بالنسبة الى الآخر في موضع الحكم الكلي العارض
مفهوم ما الحق له وذلك ليفيد ان جميع افراد موضوع الحكم هو جميع الموجودات الخارجية
من الواجب والممكن اذ مجموع المقدمتين المذكورتين يفيد ارتسام صور ذلك الجميع
والمراد من الموجود في قوله لا موجود الا وهو معلول الاول الواجب هو الموجود الخارجي
لا ان يعم منه ومن الموجود الذهنية لان قيد العقل بالآخر في قوله ان الصور
المرتسمة في كل عقل ليست من معلولات العقل الآخر ليفيد انها معلولة لمحلها اذ لو
كانت معلولة للواجب يلزم ان يعلم تلك الجواهر تلك الصور بصور تلك الصور
لا بنفسها لانه حكم بانها تعقل ما الحق بصور لها بصورها وقد عرفت انها تعقلها
بنفسها لا بالصور فينبغي ان يكون مراده مما الحق هو المذكور في المقدمتين
المذكورتين بعد المقدمة الاولى انه يلزم من كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا
بالنسبة الى الشيء الآخر بل يلزم صدور الكثير عن الواحد اذ يحصل في العقل
صور الاشياء والجواب عن الثاني علام التسليم كون العقل المجرد واحدا
حقيقيا وعن الاول ان شارح الاشارات لم يعلم انه يسلم اسمي لغيره ومن
هذا الظاهر جواب ما ذكرنا من قولنا يحتمل الامكان كون الشيء الواحد فاعلا
وقابلا الا ان يقال انه قال ما سمي للغير كما نقل الاستاذ الشيرازي عن شرح
الاشارات كما ينقل كلام الاستاذ الاستاذ في الحاشية المعدودة بقوله
قلت هذا الكلام افتراء بل نقل عنه انه لزم تكثر صفاته الحقيقية ومعنى
فعلم ان وجه عدم ارتسام صور الاشياء في ذاته تعالى عنده هو لزوم ذلك المحذورين
المذكورين لا غير والظاهر مما ذكر لقوله ولا يبعد من حال الاول الى ان يقع
العلم التحقيقي انه تعالى به فربما وجه قوله لعدم الارتسام وما قيل قوله ولا يبعد اه
ان التجرد كما عرفت لعدم الارتسام المادية في سائر المجردات فجاز
ارتسام الكليات فيها فتأمل فلما لا يبعد ان يكون بارتسام الكليات

عند الواجب

عند الواجب تعالى مثل ارتسام الماديات فيها يعني كما ان سائر المجردات عن ارتسام
الماديات فيها يكون الواجب تعالى بالغاية تنزيهه بريئا عن ارتسام الكليات فيه بل
كان الكل حاضرا عنده قوله فيلزم ان يترشح عن الصور في كل من العقول الغير
المتناهية مثلا فرضنا ان العقلين مثل هو ع و ل فان يترشح في كل منهما من
تعقل خالد صورة فلا شك ان كل من هاتين الصورتين الحاصلتين في العقلين
ليس حالا في كل منهما بل المعلول لمحله فقط فلا بد ان يعقل كل منهما المعلولة الاخرى
في الآخر مثل عقل ع الصورة الحاصلة في ل يحصل في ع من تعقلها صورة قد حصل
ولا صورة اخرى مع تعقل خالد فاجتمع فيه صورتان احدى صورة خالد وصورة
الحاصلة في ل ثم لا بد ان يعقل ع هاتين الصورتين فيحصل فيه الصورتان الاخريان
غير صورته الحاصلة اولا من تعقل خالد وهما صورة صورة خالد التي حصلت
اولا في ع وصورة صورة خالد التي حصلت ثانيا في ع فاجتمع في ل ثلث صور
ثم يحصل في ع اربع صور وعلى هذا القياس وفيه ان الشيخ التزم عدم تناهيه والمجرد
الغير المتعلق بالمادة يجوز ان يدرك الغير متناهي والقول بان المقصود
ههنا هو التحقيق لا استحالة اللازم او بانه رجع عنه المجوز الا ان لي انه بعيد
جدا قوله كذلك صور علمية اه فيكون الصورة العلمية الحاصلة في كل من
العقول صور علمية للموجودات الخارجية وصور علمية لصور علمية التي
في العقول الآخر فلا حاجة الى ارتسام امر جديد يعني ان صورة خالد الحاصلة
في عقل كما كان علما ارتسامها بالقياس الى كل ارتسامها بالنسبة الى
صورته الحاصلة منه في عقل آخر فعلى هذا احمل الحصول في تعريف العلم الحصول
بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل على حصولها من الغفلة كما في
او من الذي يكون حاصلا منه لكنه بعيد عن الفهم ولا ينبغي ان يلتفت اليه سيما
في التعريف فتأمل فان هذه الصورة تنسحب مع تلك الصورة الخارجية يعني بالارتسام
الجديد يعني بالارتسام الانتقالي لا بان ارتسام الجديد والعلاوة هذا البحث تلك المقالة

مع الابتفاء الجديد لم يتصور ههنا لان الكلي قديم وقوله من لزوم كون الكل من الصورة
يعني ان الصورة الحاصلة في ع مثلا يكون ظلية بالنسبة الى الصورة التي حصلت في ل لانها
كما حصلت في ع من تعقل ح فكذلك صارت ظلية بالنسبة الى ح كذلك بعينها
حصلت من تعقل الصورة التي حصلت في ل لانه بحكم الصورة الحاصلة في ل
تصير ظلية بالنسبة الى الصورة التي في ع لانها قد حصلت من تعقل الصورة
التي في ل وقوله على حسب اختلاف بحالها في الكيفية يعني لا استحالة
فيه لاختلاف الاعتبار فيحصل فان كان كل واحد من الصور يكون كاشف
بمحله ومنكشف بما له وكذا اي كاشف ومنكشف للواجب بسبب الافر لما مر
الا الواجب علم له باعتبار ومعلوم باعتبار فلا استحالة انتهى يعني ان كل
واحد من الصور يكون منهما كاشف الصورة افر لاجل محلها وتنكشف بها
لاجل نفسه وكذا كل واحد من الصور يكون التي هي في العقل من الواجب
كاشف لنفسه يعني انه يكون علما لمحله به وينكشف ومعلوم لنفسه بنفسه
لا يخفى ان العلم الحصولي اذا كان لصورة حاصلة من الشيء الى ما ينشيء منه يلزم
تاخره عن المعلوم ذاتا والظ المراد من العلم هو العلم الانفعالي الا الفعلي
والا والمتاخر عن المعلوم ذاتا يتقدم عليه على ما ذكره يلزم تقدم الشيء
على نفسه في كل واحدة من الصور يكون ثم اعلم ان الصورة التي حصلت منه في العقل
الافر وعلمه حصوليا لمحلها كان علما حصوليا له بالنسبة اليهما الصورة له
فهو حكم يجب وهذا ينافي ما هو الظ من قوله والاول الواجب يعقل تلك الجواهر
لا في اثره بعيدان علمه بتلك الصورة الحاصلة في الجواهر ليس الا حضوريا
بل هو الصور بغير باصر يجب فانه ليس حصوليا وقوله بل باعيان آه صريح
في انه حضوري بل يمكن ان كل عقل ليس يمكن لعقل آخر فيعلم بصورته حاصلة
منه في محل العلم الواجب جميع العقول المجردة حصوليا باقي صورها
في العقول المجردة والمستفاد من قوله والاول الواجب يعقل تلك الجواهر

تلك
مع

فصارت صورة الى صلة فرل
وصلية بالنسبة الى الصورة
زي صلة فرغ صح

مع تلك الصورة الا بصور غيرها بل انما تلك الجواهر والصور التي علمه تعلق بالجواهر الخ الا يكون
حصولها بل يكون حصوليا بالكنه ينافي ما نقله المحقق الشارح من شارح الاشارات
من ان الواجب عنده يحضر العقل مع جميع تلك الصور فضمن بهذه الجهة الخ واصولها
كما سيذكر الاستاذ الاستاذ في الحاشية المصدرة بقوله فلطف في الكلام نقلا عن
من وجوه تحريها علم ان الجواهر من الجواهر العقلية اذ الصور جوهرا آخر حصل منه
صورة فيه فادراك الجواهر الاخر تلك الصورة اما بحصول صورة من تلك الصورة
فيلزم ان يعلم الجواهر الاخر نفسه بواسطة صورة حاصلة فيه من صورة حاصلة منه
فيه فيعلم نفسه بصورة حاصلة فيه من صورة حاصلة منه فيه فيكون علما
حصوليا بالقياس الى الصورة الحاصلة فيه بالقياس الى النفس الظاهر ولم
يذهب احد الى ان الجواهر يعلم نفسه بحصول الصورة الحاصلة من نفسه في نفسه فيجي
يلزم عينيته الشيء على نفسه واما بنفس تلك الصورة فيكون علمه بها حضوريا
فلو كان ادراكه تلك الصورة حضوريا فلم لا يجوز ان يكون ادراكه صورة
حاصلة من الشيء الاخر في جوهر آخر بنفس تلك الصورة فيكون علمه بها حضوريا ايضا
ثم لا يخفى ان صورته حاصلة منه فيه لم يكن معلولة له وادراك ما هو نفس
معلوله حضوري لا حضوري على ما يستفاد من كلام شارح الاشارات وان المقصود
من قوله ثم لما كانت الجواهر العقلية آه لو كانت اثبات علمه تعالى بالاشياء حصوليا
على ما فهم استاذ الاستاذ بواسطة الصورة التي حصلت من الاشياء في الجواهر
العقلية يلزم ان يكون الواجب كما يعلم تلك الصور بانفسها حضوريا يعلم
كل واحد من تلك الصور حصوليا فيكون بواسطة حصول صورته الاخرى في العقل الآخر
كما قال به استاذ الاستاذ في دفع تخالف الصور وهذا ينافي الحضار علمه تعالى
بتلك الصور بانفس تلك الصور حضوريا كما يستفاد من كلام شارح الاشارات
والتصور يمكن لكل عقل بالنسبة الى الواجب اذ الكل بمنزلة الآلة فلم لا يجوز ان يكون
كل عقل بالنسبة الى عقل آخر بمنزلة الالة ايضا هذا القول ههنا البتة بالنسبة الى الواجب

للبداهة باعتبار اشتراك الطول في الحكم والبعد الواجب بالشبه بالاله فيحتمل ان يعلم كل من العقول
ما يليه من معلوله علما حصوليا مرتسما مرة باعتبار حضوره بنفسه في نفسه واخرى باعتبار صدور
حاصله في عقل آخر فيحتمل الوجه لقصر شارح الاشارات علم الحصولي وصورته
حاصلة فيه فتدبره حق التدبر قال الشيخ في الاشارات يقول السابع
والقائس بطريق الاستدلال فلم يمكن كلام شارح الاشارات استدلالا لا يتوجه
بحث سائر الابحاث فانها انما يتوجه على هذا التقدير لانها منع المقدمات وطلب الدليل
على مقدمة ولا دليل عليه لا يخفى انه قوله فاعترض عليه آه استدلال على
كون علم الواجب بمعلوله عين معلوله ورفع الاستبعاد عنه على انه حال جعل
الظن المذكور بقوله ولا نظن آه متوجها اليه اولا ثم الغرض كذلك استدلال
بقوله فانك آه فكيف كان فمجرد عدم توجه طلب المنع على الصادرة ممنوع اما
على تقدير الاستدلال فظاهر واما على تقدير رفع الاستبعاد فلان دفعه
انما يتم اذا كان الشرط ادراكنا الصورة الى حاصلة فينا بنفسها هو الحصول
لا الحصول فهو غير مسلم لجواز ان يكون الشرط هو الحصول وشارح الاشارات
لما دفع ذلك التجويز بالدليل فقد قال الشيخ قال ابن المنوعة قوله والظن يتوجه
آه اي كون مراد شارح الاشارات رفع الاستبعاد فانه صرح شارح الاشارات في موضع
آخر على ما نقل عنه المحقق الشيرازي الطبل كون علمه تعالى الواجب في الجواهر
العقلية بانه لو كان ارتساميا يلزم تكثر صفاته الحقيقية تعالى التوفيق
بالتكثر غيره انت تعلم ان من قال بعينية الصفات في الواجب فهو في
الحقيقة نفي الصفات واثبت الآثار المترتبة عليها فعنده يكون علمه تعالى
بالاشياء عينه كمن قال بالعينية كما نفى الارتسام ثم نفى الحصولي ايضا فالقول
بالحصولي الضمني الذي ذهب اليه فان يحتمل لا يلزم من القول بنفي الصفات القول بالعينية
وان لزم من هذا القول ذلك القول فيهما بجامع الحصولي ومن قال بالحصولي فهو
بعض الفلاسفة لو انهم لكن لا يلزم من نفي الارتسام اثبات الحصولي كما انهم ما ذكروا

من انه

الشارح

من انه رد ونفي الارتسام او الحصول الارتسامي فتحقق الحصولي لا يخفى انه ما ذكره
من قوله لو كانت النفس آه ثبوتا انه لفهم كلام شارح الاشارات رفع الاستبعادات
المتوهمة حيث قال فيه مع ذلك لم يقبل كون المذكورات مفيدة لرفع
تلك الاستبعادات وجعل هذا القول ابطال النفس لو كانت عاقلة آه لكان يقويه
ليس كذلك فمن يكون مقويا كما لا يكون دليلا مستبعد جدا قوله وكون
معلوله الاول غير مباين لذاته اي غير منفك عن ذاته تعالى لان المقرر ان معلوله
الاول مباين لذاته تعالى ومنفصل عنه فاذا كان المعلول الاول حاصلا بالارتسام عند
الواجب حصل صورته منفصلة عنه تعالى يلزم ان لا يكون ما هو المعلول الاول معلولا اولا بل يكون
المعلول الاول هو الصورة التي حاصلة فيه فلم يكن المعلول الاول غير مباين عنه تعالى قوله مما لا نعرف
الظاهر مذهب الحكماء لا يخفى ان التقييد بالظاهر يفيد بحسب الظاهر كل منهما يخالف
الظاهر من مذهبهم فيشعر بذلك الكلام التحقيق لا التعريض او دليلا وبرهانا بنفي
الارتسام قوله علمه بذاته ان علمه بذاته لو اوجبه علمه بذات كل شيء فقال
قوله علمه تعليلا مجردا اي كما سبق على الاتي لانه في الذي هو الذي يكون التجرد كافيا
له ما وبانه وقوله جهة العلم بالجهة التي من ذاته علما حضوريا اي من جهة علمه تعالى بذاته الذاتية
هو علة الاشياء علما حضوريا فقوله علما حضوريا متعلق بقوله العلم كما هو الظاهر لا بقوله
يعلم وقوله فهي بهذه الجهة الى العلم فاصورها اي جهة ان العقل مع جميع صور الموجودات
اي صورة حاضرة عنده تعالى بعلم الموجودات علما ارتساميا لكن يا ربنا ثم الاول
في العقل والمنفصل علمه تعالى بها بالارتسام حصوليا فجهة تعلمه العلم من جهة ان ذاته علة
للاشياء علما حضوريا قوله ولا انه على ما نقل اي ولا انه قوي شارح الاشارات
وذلك انه ما نقل الاستاذ الشيرازي عنه الكمال او حد على ان الظاهر من كلام المولى
مع الاستبعادات لا انه بعد نفي الارتسام ذكره هذه المذكورات التي يرفع
الاستبعادات كون علمه بالاشياء حضوريا فكانه ردد بينهما والبطلان الاول
ونفي الثاني وكما يتوجه الاستبعادات عليه رفعها بعده بهذه قوله والظاهر بجواب

عن البحث السابع ايضا او قوله صور الاشياء يعني كما انه يحصل الجواب عن الابحاث التي بين عشر
الى السابع التاسع واورد بها التوحيد العبارة التي نقلها في هذا الشرح حتى ان ارجع
الشارح لان يكتب الجواب عنه لكن ما الذي نقله الاستاذ الشيرازي عنه من موضع اخر
من شرح الاشارات انه يحصل الجواب عنه من خصوص قوله فمن هذه الجهة ايضا يعلم ذوات
صورها لانه لا يظهر من هذا القول ان علمه تعالى بالاشياء من طريق القياس الى الغير الا انه يمكن
يتم بما استفاده منه الاعلاء وهو لا الظاهر من قوله يعلم جميع الموجودات آه يعني
لانه باخر علم الواجب بالاشياء بواسطة الصورة اي علم العقول غير علم العقول بها بواسطة
تلك الصورة في العلم بهذا يكون بحث الابحاث ولا مبدأ فلانه هو تلك الصور وهي
مبدأ الابحاث فلا مبدأ فلانه هو تلك الصور وهي مبدأ الابحاث في علمه في تلك الجواهر
ويكون المراد بالاخر باعتبار كون الصورة علما للعالم من اعتبار كونها علما بالعالم الاخر الجواهر
ان يكون صور الموجودات بما صلت العقول اي يكون الواجب عالما بالعقول
المرتسمة فيها صور الموجودات وعالما بها بواسطتها لانه اخر علمه تعالى عن علم العقول
بها بل كان علم الواجب بعلم العقول مقارنين من غير تقدم التقدم على الاول والا
لكان متقدما ما يلزم استغنائه بحصول علمه تعالى بعدو ثم وليس كذلك لانه يحصل من
جهة العلم بذاته بقوله ايضا وبحث لعلانه جعل كون مبنيا على كون التوقف معناه
لولا لا امتنع وقد قال السيد في حواشيه على شرحه للتهذيب في مبحث العلم
ان التوقف معناه عند التحقيق المعنى المصحح لدخول الفاء لا لولاه لامتنع
نتفكر ثم العلم ان المستفاد مما قال الاستاذ في هذه الحاشية وما سيذكره
في الحاشية المصدرة بقوله تعالى لانه يتجه كلام الشارح ههنا اي تتجه علاوة
تاخر علمه تعالى بالاشياء على علم العقول بها بان يرجع الضمير بها في قوله الى كون
علم الواجب بها الى الموجودات دون صورها وتحمل اللام في قوله لتلك الصورة
الحاصلة فيها على التعليل لا على صلة التعقل لكنه بعيد جدا بل لو كان
المراد ما فهمه الاستاذ ينبغي ان يقول الشارح السابع ان القول بتعقل

الواجب

الواجب بصور الموجودات الكلية والجزئية بواسطة حصول الصور بافي الجواهر العقلية يقتضي
كون علم الواجب بها متأخرا عن تعقل تلك الجواهر لتلك الصور الحاصلة فيها ولا
اقل انه لقول ان للقوة تتعقل الواجب صور الموجودات الكلية والجزئية بواسطة
حصولها في الجواهر العقلية يقتضي التقدم بتلك الموجودات بواسطة تلك الصور
التي احصلة فيها يقتضي الكون علم الواجب بها متأخرا عن تعقل آه لو سلم الاقتضاء
الاول فينبغي علينا ان نحمل كلام الشارح على الظاهر بدفع ما ذكره ايضا اذ الاستاذ
بعد التسليم ايضا لا يظهر من قولهم لما كانت الجواهر العقلية آه قصد افادة
علمه تعالى بواسطة تلك الصور كما لا يخفى وقوله ويظهر ايضا الى قوله والصور يعني يظهر
الجواب عن البحث السابع من هذا الشرح ايضا من قول شارح الاشارات ولا الوجود
على ما هو عليه من قبل قوله الا ولا الواجب آه لان معناه هذا القول انه يكون الامن
جهة انه تعالى علة الاشياء فيحصل نفسه جهتان العلية تعالى بها ومعنى قوله وكذا
الوجود او علم الواجب بالموجودات بانفسها بكونه في ذيل قوله وما هو عذركوا
في ذيله يكون المستفاد موافقا وقوله لو سلم الى قوله فهو المتأخر الذاتي يعني
على تقدير لزوم تأخر فان تأخر اللازم هو التأخر بعد ولعدما تقدم علمه تعالى
بالوجه الاول فاستحالته تأخر علمه تعالى عن علمها بالاشياء غير ظاهر والمستحيل
هو التأخر الزماني وعلى تقدير لزوم التأخر فالمسلم هو التأخر الذاتي فما
هو مستحيل غير ظاهرة فهو غير لازم وما هو لازم على التقدير المذكور فاستحالته
غير ظاهرة فان قيل احتياج الواجب في علمه الى الغير غير موجب لبقاء جعول
احتياجه تعالى في علمه بالاشياء الى الغير الصورة فكيف لا يقبل احتياجه
غير الى غيرها وقوله لا يخفى عليك الغير آه لا يخفى عليك ان المقصود من
هذا الكلام هو اثبات التنافي بين كلام شارح الاشارات بان المفهوم
مما نقله الشارح عنه هو ان جميع الموجودات حاصلة في العقول بالارتسام
ولا موجود الا وهو معلول الاول للواجب والمفهوم مما نقل الاستاذ الشيرازي

عدة بسيط انها معلولات معلومات بالحضور وعلمه معلوميته بالارتسام ويحتمل الا دفع هو ان
ما نقله الاستاذ فمعناه لا معلولات لها معلومة حضورية لو كان لها معلولات لا ان
لها ممكنات معلولات بالفعل لا يتوقف الا لها وان لم يكن معلولات بالفعل لكن لم يثبت جميع
الموجودات عللها لها فاجيب النقض بعدم ارتسام صور جميع الموجودات فيهما والآخر
يفيد ارتسام صور بعضها وهو عللها بلا شك ثبت حاصل ما ليس بعلة في مقام الايجاد
النقوض بين مقام آخر على انه يمكن ان يراد بالعلة ما ليس بجزء فيهما الطبع
ودفع التنافي بوجه آخر بان معنى قوله لا موجود الا وهو معلول الواجب هو ان
فاعل جميع الموجودات هو شيء واحد ومعنى قولنا الجواهر العقلية معلولاته لا يخلو ما
يكون الجواهر علة قابلية لها بعيد الفيض الجملي على الترتيب كما في العقول على
الفهم سيما عند عدم عد بله عليهما **قال الاستاذ** الاستاذ فلا يتقرر الحقيقة
من الجنسية الاولى الا بحث واحدا وانما يتعلق البحث احد ان منعت
الصغرى او الكبرى او اثنان اي منع كل واحدة منهما لان المنع يتوجه على مقدمة
الدليل او الكل وليس مقدمتان فان منع احديهما كان البحث واحدا وان منع
كل منهما يكون المنع اثنين يمكن ان يقال ان الصغرى الدليل مقدمته وكبراه مقدمة
اخرى واثبات الصغرى وتعليقها وكلية الكبرى في الشكل الاول مقدمة اخرى باشتراط
بمعنى ما يتوقف عليه صحة الدليل ومنع كل من تلك المقدمات الخمس موجه و
والظاهر وجه بقاء البحث فيما ذكره الظاهر من كلامه هو اجزاء هذا الكلام
في منع كل دليل الاول الدليل المخصوص المذكور فان قيل اي منع الصغرى
المسمى منع نفسها من منع شرطها وكذا منع منع الكبرى فيصح القول
ببقاء البحث فيما ذكر قلت اي هذا الجعل النزاع لفظيا ان يكون حاصل
يكون المنع ستة عدد كلا من منع نفس المقدمة التي هي جزء الدليل
ومنع الشرط منعا ولا اشكال في هذا العدد كون مقصوده من هذا الاندراج
عدم تحقق الستة بعيد عن قوله فلا يتقرر الحقيقة من الابحاث الستة

الاجتم

الاجتماع وحدا وان ثمان في غاية البعد **قال الشارح** ليس للعلاقة الصادرة والظاهر من هذا ان
قوله بل يعقل الصورة لعلاقة اه هو الدعوى وهو غير تام لان الحل التجوز **قال الشارح** بل
يعقل الصورة لعلاقة الحلول اي بنفسها لاجل تلك العلاقة لعل هذا اشارة الى استلزام
حضور الذات حضور الصفات فلا ينبغي ان يعد وجها لكلامه فتأمل
بل ان يجوز ان يكون مراده اي الشرط هو معلولية المطلقة للصادر لا المطلق
ولما كان التحقق في ضمن الفرد الضعيف كافيا كان تحققه في ضمن الفرد القوي
كافيا بالطريق الاولى وفي الجواب هو الثاني لا الاول فتأمل **قال الشارح** فانا نجد من
في صدور الامور الصادرة عنا المباينة لنا الا الصورة هذا وقوله الموجود الصادر
من غير الواجب هذا غير مباين وغير مباين بل بناء على ما قال الشارح اي اشارت
من ان لا موجود الا وهو معلول الاول للواجب له فافهم **قال الشارح** لانه يجوز ان
يكون الى ان يقال المقصود دفع كون خصوص الحلية شرطا كما جوزه المانع لا
شرطية الصدور وتجويز شرطية احديهما لا على التعيين شرط
لان العلم بالشيء بنفسه في ذلك الشيء قد يكون بالة كما في علمنا بالجزئي
المادي المحسوس بحس البصر وان قيل ان الشرط يجوز ان يكون احد الامور
الثلثة لا الصدور وذلك لان كون المعلوم هذا الا انه كلام آخر ثم اعلم
ان الكل لو على ان لا يفصل كلام الشارح الا ان يقول المراد ان
الصدور والمعلولية شرط في علم العالم بالذات كما هو الظاهر مما ذكره قيل قوله ليس
فيمنع بانه يجوز ان يكون الشرط هو الحلول او الحلول مع الصدور واي الحلول
في معلوم الواجب متحقق على هذا الوجه كما سيذكره القائل فانه يعقل ذاته
مع ذلك بحيث يحل لها الا ان لا مانع يجوز كون الحلول شرطا في علم العالم بالغير
بنفسه لا للحلول والصدور كما ذهب اليه المستدل لو شرطا في علم العالم
بالمعلوم مطلقا بنفس المعلوم فيتحقق فرد فيما نحن فيه تجويز كون الحلول
شرطا للمطلق من العلم بالذات اي الشرط يجوز ان يكون احد الامرين على ان العلم

يلزم كون الصدور شرطا للمطلق فح لا يرد على الش ان كلامه اولا يدل على ان الشرط
هو الحلول او الحلول مع الصدور وثانيا ان الشرط هو احد الامرين وبهذا الحلول
وكون المعلوم من ذات العالم هذا ايضا في ذلك فحمل كلامه الاول على ما هو الظاهر من كلام
شارح الاشارات اولا وكلامه الثاني على ما هو المنساق من كلامه ثانيا بعيد عن
طريق الافادة **قال الش** شرط اذ عند الحلول بوجه آخر فانه التعقل بنفس
المعلوم وقد عرفت انه يجوز ان يكون التعريف على الاستدلال على عدم كون
الحلول شرطا بالعلم بالذات وبعد تسليم هذا الاستدلال لا وجه لهذا التوجيه
ما ذكره فكان هذا دليلا وهو في حيز المنع ثم اعلم ان الاستدلال على كون الشيء
شرطا لشيء آخر قد يكون بالتحقق الشيء الثاني وانتفاء الشيء الاول وقد يكون
ادعاء هذا التحقق بمجرد فرض انتفاء الاول كما فيما نحن فيه وحاصل منع الش
ان الكلام على الفرض وعند التحقق الانتفاء لا نم تحقق الشيء الثاني فح ليس
فيما ذكره شارح الاشارات فرضته بالمصادرة بل يمكن دفع منع الش بان
صور الحيوانات المادية المرتسمة في الآلات كما هو التحقيق عند الشيخ وغيره
ونسبة الحكماء وجه عدم ادراكها … النفس بها لو ارتسمت فيها لزم
انقسامها بانقسامها ويحكى ان ادراك النفس تلك الصور انما يكون
بالنفس تلك الصور اذ لو ارتسمت فيها صورة اخرى يلزم المحذور المذكور
لان هذه الامور متحدة بالذات **قال الش** بل لا يكاد يكون مصادرة وهذا انما
يتوجه عليه على تقدير كونه دليلا وهو غير مسلم بل يجوز ان يكون تفريعا
على ما سبق ووجه قربه بالمصادرة ان الملازمة … دفع تجويز كون الحلول
شرطا في الحلول الصدور وهو عدم كونه شرطا كون الصدور شرطا وان
كان الملازمة قبل هذا هو ذلك فاذا كان كذلك فلا شك ان المفهوم من
قولنا فان حصلت آه هو حصول التعقل على فرض غير الحلول وهذا المفهوم قريب
بمفهوم عدم كون الحلول شرطا والمقصد من التفريع هو تأكيد قوله وهو شرطا

كمال الخفاء

كمال الخفاء على من تمارس بالتنوير والبيان ثم لا يخفى ان الاستاذ الاكبر وجه قوله
بل لا يكاد يكون مصادرة بقوله لان المدعى ان الحصول بالصدور وهو حصول
على الشيء … وكون الصادر عالما وقد انجر آخر الكلام الى التصريح بهذا الدعوى
في الدليل ولعله لم يكن ان … بالوجه العام قال لا يكاد يكون مصادرة ولم يقل
يكون مصادرة مع ترك لا يكاد قوله ان كون المدعى وهو هذا خفي في طرف البحث
اي آخر الكلام في آخر الدليل وهو قوله فان حصلت آه لم ينجر الى التصريح
استلزام حصول بالصدور لكون الصادر عالما وكونه شرطا بل يكون الوجه الآخر
ان الحلول الوجه العام معه … منطوق … بل لا يكاد ان يكون مصادرة
والمقصد منه هو القرب من المصادرة تأكيد القول شرط لان يكون افادة
المصادرة من غير قوله لا يكاد افادة وفيما لانه لبعيد غاية البعد عن طريق
البيان كما يرضى به صاحب الانصاف وارباب عن الاعتساف **قال الش** واراد
اي حصول آه ولم يذكر له دليل … وان اراد معنى آخر فعليه البيان حتى ينظر
في صحته وفساده وبهذا اشارة الى ان … معنى آخر **قال الش** لكن لا يظهر
ان الحلول على اي وجه كان يكفي في حصول التعقل انت خبير بان تقييد الحصول
بقوله بنوع شعور بان الشرط هو مطلق الحصول للغير فاذن يكفي في ضمن
الفرد الضعيف فكيف لا يكفي في ضمن الفرد القوي بالطريق الاولى وجوابه ان
الشرط لم لا يجوز ان يكون حلولا له في علم الشيء بنفسه يكون الارتباط في غاية
القوة بل الاتحاد بل لا يكاد ان لا يصح القول بالارتباط ولا خلل فيه ان في
ان العالم العين المعلوم وصفة العالم … لا يمكن تلك المشابهة لكنها اقرب به
بالنسبة الى المعلوم الصادر المباين منه ونسبة المباين اقول مع نسبته الى
الا … القابل والمعلوم الذي ليس من قبيل هذه المذكورات بالنسبة الى عالمه
فهو معلوم بصورته حاصلة منه بعيد يكون علمه حصوليا لا حضوريا فيحتاج
الى توسيط المرآة وهي الصورة الحاصلة منه وذلك الاحتياج ليس الا لاجل

القربية بدل

عدم الاتحاد بين العالم والمعلوم فيتبع تعلم الواجب الجواهر المجردة الصادرة منه وتعقلها
بانفسها مع الصورة التي حصلت فيها بانفسها لكمال ارتباطها بالجواهر المعلومة
لذاته فيما في كلام شارح الاشارات انتهى لتظهر حقيقة الحال قال الشارح بحكم
بحث اه قد عرفت ان هذا الحجة كلام الخواجه المحقق اه والمصنف قد عرفت
تفصيله فتذكر بل يحكى ان الحق انه اجاب في حواشيه على شرح التجريد على منع كون
الواجب واحدا حقيقيا بانه متصف بالسلوب والاضافات المتكثرة بان يقال
بها انما هو بعد الصدور الكثير عنه ضرورة توقف الاضافة على المضاف اليه
وكذا السلب يتوقف على المسلوب والكلام في الصادر الاول فليس في تلك المرتبة
الا الذات الواحدة من جميع الجهات ثم قال اقول قلت سلب الشيء لا يتوقف على
الشيء والواجب في اي مرتبة فرض متصف بسلب جميع ما عداه عنه فسلب السلب
يصدق عليه في الاول الا ان وجه السلب المحض في لا يكون حينا منضما الى العلة
حتى يتعدد العلة لاجله بل مصداقه الا وجود ذات العلة وينفرد بها ويجيء العقل
تعدد العلة لاجلها فان ادى يعتبر نحو تحصل ينضم الى العلة كما هذا الاعتبار
نحو من الوجود ولا يحصل الا بعد الصدور الكثير فلا يتعدد الصادر الاول لاجلها
لان تحققها بعده فتأمل انتهى فاذا كان مجيبا بهذه الجواب يتم ما قال
شارح الاشارات بناء عليه واما الجواب في الوجود والامكان والوجوب
او ينضم كل منها يحصل التعدد الا ان الحق انه يمكن ان يكون قوله في
اشارة الى ان الممكن المعدوم ليس نفيا محضا بل من الامور المنضمة
الى مرتبة كما في سلب ليس السلب المحض بحيث لا يصير مع ضم العلة متعددة
ومع الاضافة بسبب الغير كون الواجب غير ما عداه وانه ليس بما عداه لعله
لهذا لم يتوجه الرد في هذا المنع المذكور بحث الصفات بل الفيد انه يتوجه
مع هذا الشرح آخر مصنفاته والى منع قوله بهذا الاعتبار نحو من
الوجود لان المسلم هو تحقق الاعم من الوجود الا ان يراد من الوجود التحقق

ثم لا يخفى

متقابلة

الثاني
ثم لا يخفى ان التغاير الاعتباري بين العلم والمعلوم المتحدين بالذات هل يجب او لا على
وجود الاشكال الخ وعلى الاول الحق انه لا يكفي في صدور الامور المتباينة عنه ولا يبعد
ان يكون قوله ما كمل اشارة اليه فتأمل قال الاستاذ الاستاد والاظهر التجويز كاف بمنعه
اي ان لم يكن بناء كلام شارح الاشارات على انه لا يكون علم الواجب بالاشياء
حضوريا فتجويزه كون المعلولين متحدين بالذات عند عدم المغايرة بين
العلتين بالذات عند عدم المغايرة بين العلتين وتحقق التغاير الاعتباري
كالعقل الثاني والنفس الفلكية والجسم مثلا والاول بالنسبة الى الوجود والثاني
بالنسبة الى الامكان الذاتي والثالث بالنسبة الى الماهية او الوجوب بالغير على
اختلاف القولين وقوله مثلا متعلق بقوله في العقل الاول يعني وكذا العقل
الآخر فيه الاعتبارات قال السيد الشريف في شرح المواقف انما قلنا صدورها
على هذا الوجه اسنادا للاشرف الى الجهة الاشرف الاحسن الى الاحسن فانه احرى
واخلق وكذلك يصدر من العقل الثاني عقل ثالث ونفس ثانية وفلك
ثان وهكذا الى العقل العاشر الذي هو في مرتبة التاسع من الافلاك اعني
الفلك القمر انتهى كلامه ثم لا يخفى انه قد يتوهم ان الفرق بين الاعتبارات ا
الثلث للمعلول الاول وبين الاعتبارين للجواب بانها متغايرة بالذات بخلافهما
فلهذا يكفي في صدور الامور المتباينة بخلاف الثاني فانه يتجر الى العقل الاول
والا لم يتحقق التغاير الاعتباري اصلا كما لا يظهر عند من لم يتبع عقله ويهمه ولا يخفى
على من حكم عقله انه امر الذي طلب بالحكم باتحاد المعلولين يعني ان عند هذا الحكم
يجب هذا الحكم فهذا متبادر الى كون مراده ما فهمه الشارح الا انه يجوز اتحاد
المعلولين عند اتحاد العلتين ثم قوله ايضا تجويزه اي كما يكون في
اتحاد المعلولين بالذات عند اتحاد العلتين بالذات تجويز له كذلك
فيما بين معلولات الاعتبارات الثلثة تجويز له لا جرم ولا منافاة بين
تجويزه اي الحكم لجواز اتحاد المعلولين بالذات لاتحاد العلتين بالذات

يتحقق ص

المتغايرين بالاعتبار وبين تجويز تباين المعلولات لاجل تغاير العلل بالاعتبار
حتى يلزم التحكم نعم يلزم لو جزم في احدهما وجزم في الآخر بخلافه او بجواز خلافه وقوله
مع ان شارح الاشارات ايضا التزم القول بما قيل في العقل الاول من استناد
المعلولات المتكثرة المتباينة الى الاعتبارات العقلية حاصله ان ما قيل فيه
ليس تحقق مذهبهم بل تحقيقه ما ذكرنا والا فبعد تسليمه لا وجه لكلام الشيخ لا يبعد
ان يقول شارح الاشارات انه اذا كان الشيء بالاعتبار مبنى عليه فلا بد ان يكون
هذا الالزام متجه على بالذات اذ التغاير بالذات على تقدير ان يكون العقلان
هو الموجودان المتغايران بالذات فلهذا قال بالالتجاء الى الاول وعلم
اياه **قوله** وعلى تقدير كونه في مقام الاستدلال اى على تقدير كون شارح
الاشارات في مقام الاستدلال على كون علمه تعالى بالاشياء حضوريا وقوله
لان الواجب لو لم يكن بالعرض الى قوله ولا حاجة يمكن ان يناقش بانه لا نم
تحقق الاعتباريين لو لم يكن اعتبار كونه تعالى عاقلا لذاته لذاته والتخلص
عن المناقشة عنده قوله المفروض وتحقق الاعتبارين وليس الوقوع
متحققا بل مجرد فرضه لهذا القدر لا يمكن اسكات الخصم ولم يسلم دعوى
البداهة وهذا من قبيل ما قال الاستاذ الشيرازي في حواشيه قال السيد الشريف
في حواشيه على شرح حكمة العين من ان ضرورة اتصاف المفهوم بما يوجد من
الوجوب والامكان والامتناع وان لم يكن والوجود عقل عاقل وذهن
ذاهن حتى من انه لو اريد بالعقل ما ينبغي والمبادى العالية فلا نم
على التقدير عدمه المصنف ثم وهو قال هذا من قبيل ان يقال الزمان ليس
مقدار حركة الفلك لانا نعلم بالضرورة وجوده ولو لم يكن فلك وحركة
انتهى يعنى ان فيه الفرض منشأ مذكورا لمجرد الفرض والمفروض غير واقع حتى
يظهر الحق **قوله** وعرضه الجواهر العقلية يعنى شارح الاشارات يكون
مستدلا على اثبات عينية العلم بالمعلوم وقد تم الاستدلال بما سبق من ان

الصدور يقتضي كون الصادر معلوما فهذا الاعتبار في المعلول ناش من الصدور لا من جهة
اعتبار كون علم العلة بذاتها هو ذاتها فلو فرض انتفاء هذا الاعتبار يتحقق ذلك
الاعتبار لاجل الصدور ولو كان مراده مما ذكر هو التقييد بهذا الاجل اندفعت
المناقشة المذكورة فاذا حصل اعتبار عقلية المعلول له تعالى لذاته من جهة
الصدور يلزم ان لا يستلزم تعدد الاعتبار في المعلول الاول تعدد الاعتبار
في الواجب وشارح الاشارات بالقول المذكور اراد ان هذا التعدد لا يستلزم ذلك
التعدد ولما كان هذا متفرعا على ما سبق من الدليل فرعه عليه حيث قال فاقول
والتعدد اعلم بما في **الطبعية** التابع ان القول بتعقل الواجب الى قوله
تلك الصور اى الحلة فيها يعنى ان القول بتعقل الواجب الصور اى الحلة
من الموجودات الكلية والجزئية بواسطة حصولها في الجواهر العقلية وتعقل تلك
الجواهر مع تلك الصور يفضي الى كون علمه تعالى بتلك الصور متأخرا عن تعقل
تلك الجواهر تبعية تلك الصور الى حلة فيها فيلزم احتياجه تعالى في صفة الكمال
الى غيره وهو غير معقول لكن قد عرفت ان العلم الحضوري بالغير القائم بذات
العالم ليس صفة له لان صفة الشيء انما تتقدم عليه لا التي تتعقل الاول
في التعقل الثاني ولا دخل لتعقل تعالى تلك الجواهر في لزوم ما ذكر على العلم
على علم تلك الجواهر العقلية مع تلك الصور لانه اذا ذكر تعقل الواجب
الموجودات والا ان لم دخل فقط بذكر الجواهر بيانا لخط انتقال الاول
في ضمن هذا القول قال الاستاذ ولا يخفى عليك ان معنى توسط حصولها
في الجواهر العقلية ان الصور ما لم يحصل في الجواهر لم يكن متعقلة
للواجب ولا يلزم من هذا تأخر تعقل الواجب الصور عن تعقل
الجواهر ايا بل انها ما لم يحصل لها لا يكون متعلقة للواجب لا يكون
متعلقة **متعقلة** للجواهر فاذا حصلت فيها كما يكون متعقلة بها يكون
متعقلة له سبحانه فاين التأخر نعم بينهما تلازم ينتهي ما تعلق انوص

متعقلة بدل

ينتقل وبهذا المنع يمكن ان يكون ماخوذا من المنع الذي اشار اليه الاستاذ
في هذا المقام بقوله فلو سلم تأخر علم الواجب بهو تأخر علمه آه لان قوله فلو سلم اشارة
الى منع لزوم التأخر والفرق بينهما انه حمل كلام الشارح على انه تأخر علم الواجب
بهذه الصور عن علم الجواهر به ومنع لزوم التأخر وحمل الاستاذ كلامه على
الزام تأخر علم الواجب بنفس تلك الصور يمكن ان يكون دفع منع الاستاذ
معنى كلامه ان الصور اي صفته فيها وحالته فيها ومختلط بها ومباينة ومنفصلة
عنه لعدم قدرته باداراك تلك الصور بالنسبة اليه تعالى وما عنونا بالتقديم الاتم
الا الا حقيقة ومنع هذا ليس بالاحوال قال الاستاذ الاستاذ وما فيه من قوله
فلو سلم تأخر علم الواجب آه باعتبار منع التأخر المشار اليه بقوله ولو سلم
ومنع الاتي منه او باعتبار احدهما بل الاول او كذا الى اخر قوله فللمنع مجال
ايضا لكن الفرق باعتبار كون الكلام في السابق في العلم بهذه الصور وههنا
في العلم بنفس الصور وقد عرفت ما فيه وكون هذا الكلام باعتبار ان المتبادر
من اللاحق تلك الصور الحاصلة فيها هو كونها صفة التعقل لا التعليل وقوله
فان قيل الاوله علته ان لحق الضد والسوق يقتضي ان يكون هذا الايراد من جانب
الشارح المحقق الدواني لكن كونه ايراد انما يتم بعد مقدمة بان علم المجردات بالصور
الحاصلة فيها انما كان حضوريا فيلزم ان لا يتقدم عليه شيء وان يتقدم
علمها على علم الواجب بها وستعرف انه اذا لم يتقدم علمه بشيء على علم الحضوري
يلزم ان يتأخر جميع الاشياء عنه ولم يعلم ان مقارنته تقتضي اخرته لا ينافي
عدم التقدم فغاية التكلف الجواب ليس بنفس استلزام كونه حضوريا
كونه متقدما على علم لا يخفى تقريره قال الشارح على ان ارتسام صور الجزئيات
المادية آه قال الاستاذ اعلم ان الشارح ذكر في شرحه للتهذيب
انهم اختلفوا في ارتسام صور الجزئيات المادية في النفس الناطقة
وفصل المحشي جمال الملة والدين في حاشيته عليه وقد اختلف المحققون

بعد اتفاقهم

بعد اتفاقهم على ان المدرك للكليات والجزئيات المادية هو النفس الناطقة في ان
صور الجزئيات الجسمانية ترتسم فيها او في الآلات ونسب الاول الى التحقيق فذهب منه
ان المحققين من المحققين قالوا بارتسام صور الجزئيات المادية في النفس الناطقة
واذا كان صور الجزئيات ارتسام الصور جايزا فيها مع كونها مجردة فلم لا يجوز ذلك
في الجواهر المجردة فلعل الشارح الاستاد اجمع عليه انتهى كلامه اعلم ان ما في حاشيته
التي حصلنا ذلك الاختلاف فيها تماما بالعبارة كلام سيد شريف في
حاشية المطالع وعبارته هذه قد اتفق المحققون على ان المدرك للكليات
والجزئيات هو النفس الناطقة ومدرك الجزئيات هو الآلات على ما ذهب اليه
الا الاخرون واختلفوا في ان صور الجزئيات الجسمانية ترتسم فيها او في آلاتها
فذهب جماعة الى الثاني بناء على ان الصور الشخصية الجسمانية منقسمة فلو
ارتسمت في الناطقة لانقسمت بانقسامها وذهب الاخرون الى ان الصور
كلها مرتسمة فيها لانها هي المدركة لكل الاشياء الا ان ادراكها للجزئيات الجسمانية
بواسطة آلاتها لا بذاتها وذلك لا ينافي ارتسام الصورة فيها غاية ما في الباب
انه ما لم تنفتح الحواس الظاهرة لم تدرك الجزئيات ولم ترتسم فيها واذا انفتحت ارتسمت
فيها صورته وادركته قيل وهذا هو التحقيق لانا اذا ادركنا شيئا بالبصر
مثلا ورجعنا الى عقولنا وجدنا انه قد حصل لانفسنا حالة هي كيفية
ادراكه بواسطتها يمتاز ذلك الشيء الجزئي عندنا وعلى هذا القياس سائر
المحسوسات انتهى فعلم منه انه قدس سره اشار بقوله قيل الى ضعفه والى انه
ليس مرضيه وقال جمال الملة والدين في حاشيته على الشرح التهذيب
وبحث العلم في مقام نقل اختلاف المحققين عنه قدس سره والتأمل
في قوله لانا اذا ادركنا آه ظاهر ان القدر المسلم هو ان يحصل لنا الكيفية
والالة ترتسم فيها صورة فلا على ان الدليل المذكور قائم في علام الارتسام
وكان هذا هو الوجه في عدم ارتضائه المستفاد من النقل والنسبة

الى العجز كما مر واى بحث انتهى ايضا قال فى حواشيه عليه فى بحث الدلالة ان
الحق ان المنع الجزئية ترتسم فى القوى والآلات انتهى فعلم ان ارتسامها
فى النفس ايضا لم يقل به احد قال المحقق الشيرازى استاذ الاستاذ فى حواشيه على
شرح المطالع وجوه شيئا على ان المذاهب فى ادراك الجزئيات المادية ثلثة
احدها هو المشهور وعليه المحققون ان مدركها ذات النفس وصورها مرتسمة فى
الآلات لا فى ذاتها حتى يلزم حلول المادى فى المجرد وثانيها ان مدركها الآلات لان
المدرك ما ارتسم الصورة الادراكية فيه كان نظرا آخر وثالثها ان يكون مرتسمة
فى ذات النفس كتصور المجردات الكلية الا ان ارتسامها فى النفس بواسطة الآلات
انتهى والظاهر ان الطايفة الاولى يقولون مخصص باعتبار القول بادراك النفس
الجزئى والمادى وارتسام صورته فى الآلات انت خبير بان المذهب الثالث
باعتبار الادراك الجزئى المادى ذكره فى العنوان لا يظهر مقابلته للمذهبين
الاولين ثم قال المحقق الشيرازى فى حاشية اخرى ان القول بارتسام الصور
الجزئيات فى الآلات هو الذى اختاره الشيخ الرئيس وغيره من المحققين ثم اعلم
انا نظن من كلامه قدس سره الشريف ومن كلام المحقق الشيرازى وتحريره
بما ذكره انه لان المجرد عندهم لا يدرك الجزئيات المادية اه ان القايل بكون
المدرك الجزئى المادى هو النفس هو من الفلاسفة لكن العلامة التفتازانى
قال فى شرح المقاصد لا نزاع فى انه مدرك الكليات هو النفس واما الجزئيات
على وجه كونها جزئيات فعندنا النفس وعند الفلاسفة الحواس انتهى ثم قال المحقق
الشيرازى فى حاشية المطالع معتمد المحققين القايلين بان المدرك للكليات
والجزئيات هو النفس الناطقة فى ذلك انا نحكم بالكلى على الجزئى فيقول زيد انسان
والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدرك الطرفين معا وظاهر ان شيئا من القوى الجسمانية
لا يدرك الكلى فلا بد ان يدركهما النفس انتهى لعل قوله وظاهر ان آه لا شاره
كون الحاكم هو النفس اذ لو تقرر كون النفس حاكمة من غير هذا القول لتدرك

هذا القول

هذا القول كما لا يخفى ثم لا يخفى ان هذا الدليل لو تم لدل على كون النفس مدركة لها بل
على عدم كون العقل مدركة فلا يثبت الحصر المستفاد من ضمير العقل فتدبر ثم اعلم
ان الجواب لو لا عن قوله بناء على ان الصور الشخصية الجسمانية منقسمة اه
لانها مقدار وكل مقدار منقسم ان الانقسام الحالى انما يستلزم انقسام المحل
اذا كان الحلول سريانيا وثانيا لا نم انقسام تلك الصورة الشخصية فى الذات
لجواز ان يكون انقساما فى الوهم وصارف لوجودها الخارجى ولا بد لنفيه من دليل يمكن
ان يناقش فى الاول بان المستفاد من شرح حكمة العين فى مبحث الجواهر
وان عرض ان حلول العلم فى النفس سريانى ثم حيث قال ان المعتبر فى الحلول
السريانى كون الاثنين مختصة الى الى او المحل على حتى الى نحو الا فى
الاشارة اعم من ان يكون تحقيقا او تقديرا والاول كحلول السواد فى الجسم
والثانى كالاصوات القائم بالاجسام والعلوم والمعارف القائمة بالنفس
انتهى فعنده يكون حلول العلم فى النفس سريانيا لان جاز ريا وفى انقسام
العلم بغير المطابقة وغير المنقسم لا يطابق المنقسم لعم القايلون بان علم النفس
بالاشيا ليس بذاته لعلم او بصورته والذاته بسيطة لم يجز والمطابقة والا لم
يقوا بما قالوا ثم اعلم انا قد رايناه فى بعض الحواشى على شرح التسمية ان ارتسام
الصور وانتقاشها فى العقل امر وهمى كلون الصورة فى المرآة فلا ارتسام
فيها حقيقة كما حقق فى محله وتشهد ابى اهل الله انتهى وهذا الكلام لو تم لورد
على من قال بارتسام صور الجزئيات الجسمانية فى الآلات لا فى العقل بسبب استلزام
انقسام الحال انقسام المحل بان ارتسامها فى العقل وهمى وهذا الاعتقاد
انقسام العقل لكن هذا الايراد فيه لهم بالوجود الذهنى لوجه لم يتحقق موجود
ذهنى والقوم قالوا ان الصورة الجوهرية العقلية كما يصدق عليها تعريف
الجوهر يصدق عليها تعريف العرض لان تعريفه هو الموجود فى الموضوع فلو
لم الوجه فيه حقيقة لم يستقم هذا الكلام ثم قال المحقق الشيرازى فيها فى دليل العلامة

القابلية على ارتسام صورها كلها او العقل المذكور في كلامه قدس سره فيظهر لان وجوب
كون الصورة مرتسمة في النفس غير لازم بل يكفي في ذلك ادراكها بها في قواها فتبهر
بل نقول ان دليلهم لو تم لدل على عدم تحقق بعض العلم الحصولي وهو العلم بالمحسوس
بالمحسوس بالمث لهذا ان المدرك بجميع الاحوال هو النفس مع ان العلم الحصولي الذي
هو علم المحسوس غير قائم بها ومع المدرك من قام به الادراك كلام خطابي
مثل ما قال بعض في بحث الصفات في لفظ العالم مثلا في مقابلة الاشاعرة
عند استدلالهم على زيادة الصفات بان ثبوت المشتق يدل على زيادة ما خذ
الاشتقاق لان العالم مثلا من قام به العلم الا ان يقال انهم اقاموا هذا الوجه
يفيد المطالب ظنا لا يقينا لكنه بعيد ثم لا يخفى ان المحقق الشيرازي قال فيها
الاولى وذلك لا ينافي ارتسام الصورة فيها آه اشارة الى دفع دليل
الخصم كما ان قوله لانها هي المدركة دليل لهم على مدعوه وتقرير دليل الخصم
ان ادراك الجزئيات الجسمانية لما كان بواسطة القوى وكون القوى واسطة
لا يكون الا من جهة ان الصور انما ترتسم فيها فاجاب بان كونها واسطة في الادراك
لا تقتضي ارتسام الصور فيها ولا ينافي ارتسامها في نفس النفس لا واسطة
تلك القوى لا يكون الا من جهة ان الناطقة ما لم يفتح البصر مثلا لم تدرك الجزئي
المبصر وذلك لا يدل على ارتسامها في البصر وبهذا اندفع ما توهم انهم
لم يقولوا بان ذلك لا ينافي الصورة في الناطقة بل انه لا يستلزم ارتسام
صور الجزئيات الجسمانية في الناطقة والا لزم القائلون التعدد ثم اورد
الاستاذ على قوله لان المجرد عندهم لا يدرك الجزئيات المادية الا بالآلات
جسمانية ترتسم صورها في تلك الآلات ان المحققين ذهبوا الى
ارتسام صور الجزئيات في النفس الناطقة وان كان ادراكها بواسطة
الآلات كما نقلنا في الحاشية السابقة فقوله ترتسم صورها في الآلات
محل تأمل اقول قد عرفت بحمد الله فاعلمه بما قلنا ثم قال فان قيل كيف

للجواهر المجردة

للجواهر المجردة الآلات كما للنفس الناطقة حتى يلزم ترتسم الصور في المجردات بواسطة الآلات
كما وقع في بعض الشرح ويلتبس بها ما لك الآلات قلنا العلة في الادراكات لا العلل
في الجواهر المجردة كون ادراكها للجزئيات المادية مشروطا بالآلات فنقول النفس
المتعلقة بالابدان تنزلها عن مرتبة التجرد الصرف ضعفت حتى لا يكون قابلة
على ارتسام هذه الصور الا بواسطة الآلات واما الجواهر المجردة الفائقة في مرتبتها
فيقبل الارتسام من غير توسط الآلات انتهى اقول اولا ان بناء هذا البحث و
ذلك الجواب على ارتسام صور الجزئيات المادية في الجواهر المجردة وقد علمت انه خلاف
تحقيقهم وثانيا ان الشارح قد نقل في شرحه قول المص فهو عالم بجميع المعلومات من
العلامة الطوسي ره ان المراد من شارح الاشارات وهذا الشرح في علامه علم الواجب
تعالى بالجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة ان ادراك الجزئيات المتغيرة
من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها
فاذا لم يقبل الواجب ادراك الجزئيات المادية من غير توسط الآلات فكيف
يقبل في المفارقات المجردة المجردة قال الاستاذ الاستاذ قدم تحقيق مذهبهم
في الشرح قال في التتمة من ان عدم العلم بالجزئيات المادية وعدم ارتسامها
يرجع الى عدم الآلة لان المجرد لا يدرك اصلا انتهى بل يعلم بنحو التعقل فيفهم
من كلامه انه فهم في عدم العلة وانه اذا لم يرتسم صور الجزئيات المادية في
الجواهر يلزم عدم علم الواجب بها وهذا بعيد كلامه في الحواشي على هذا الفهم لكن
يمكن ان يقال ان المستفاد من كلام شارح الاشارات حصول صور الجزئيات
المادية في الجواهر كحصول الكليات وانها علم الواجب بذلك كالصور بواسطة
تلك الصور على حصولها بنفس تلك الصور حضوريا بل الظاهر هو الثاني
فقط وجهه [illegible] ايراد [illegible] من صحته في العلاوة ويجوز ان يكون قوله
بحصول صورها فيها بمعنى [illegible] على الحصول الظلي بقرينة الا الا ان يكون
ايراده فيها ان كلام شارح الاشارات يدل على عدم علم الواجب بالجزئيات

النفس الناطقة

المادية على حفظ اصول الفلاسفة عند شارح الاشارات فكيف يدعي الشارح ان
شمول علمه تعالى لجميع الموجودات وشبهه بذلك القول جزيه في بما هو التحقيق
مذهب الفلاسفة وتقدم كون علمه تعالى بالاشياء) منحصرة في حصول صورها المرتسمة
فيهما اي الى الجواب الثاني ولا بد في العلاوة آه على تقدير كون العلاوة مائلة
لان مقصود شارح الاشارات بقوله ثم لما كانت الجواهر العقلية اثبات علمه تعالى
بجميع الموجودات من الكلية والجزئية على الوجه الحصولي كما اعترف الاستاذ
الاستاذ والاستاد والشمول على الوجه الحصولي فهو وجه سابق بل قوله الا انه
لا يكون وقوله كانت آه كان مقدر جاز ايراده في العلاوة على ما فهمه العلاوة
لان يكون العلاوة ما فهمه الاستاذ الاستاذ حتى يرد على الجواب الاول نحن عليها
قوله الا انه لا يكون وقوله كانت آه ثم لا يخفى ان غرض الشارح من العلاوة لو
كان ان شارح الاشارات قال يكون الامر حينئذ عالما بالجزئيات المادية ايضا
بواسطة حصول صورها في الجواهر المجردة لكن الامر ليس كذلك لانه انما هو
على تقدير حصول صورها فيها وهو خلاف اصولهم فلا شك ان معنى هذا الا يلزم
ان يقول ان انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية اصلا حتى يرد عليه ان المحقق
مذهبهم انه تعالى يعلمها على نحو التعقل وكذا الكلام لو كان غرضه منها انه قال
بكونه تعالى عالما بنفس صور الجزئيات المادية اي حاصلة فيها لانه فرع الانا
حاصلة فيها وحصولها فيها خلاف اصولهم وقوله وان كان الكلام في نفس الصور
فلا ورود اصلا يعني لو كان الايراد ان صور الجزئيات المادية لم يكن
حاصلة في الجواهر فيلزم عدم علمه تعالى بها فلا ورود لهذا الايراد قال
في الحاشية دفع وروده لان الكلام في العلم بالموجودات فان الحصول فيها
وعدم شمول العلم بطريق الارتسام عليها واما على المعدوم فالحصول
ايضا غير ثابت مع وسيجي البحث بلزوم عدم العلم قبل الوجود بلزوم كلام
الحصاد الفاضل المحشي رحمه الله في الاتي د على القائلين بالحصول والاضافة

ايضا اشتهر

ايضا اشتهر بعض الاعلام في علمه تعالى بالموجودات وصور الجزئيات المادية لما وجود لها
في الخارج وبهيولاها ولا في الذهن لانها ليست مرتسمة في الجواهر المشهور لعدم وجود
المجردة بل في الصور الكلية انما وجود في الذهن لانها مرتسمة في الجواهر المشهور مراده
فلو اورد ايراد على نهج اخر بان تلك الصور داخلة في مطلق الموجود دون بصدد
اثبات علمه تعالى بجميع الموجودات بالارتسام ولم يرتسم من تلك الصور صور اخرى حتى
يعلمها بالارتسام فيمكن ان يتوقف في عدم وروده انه لم يبق شي خارجا عن الارتسام
في العقول لان العلم بالصور اي حاصلة في كل معقول وان لم يكن بطريق الارتسام فهو ذلك
العقل لكنها حاصلة ارتساما في العقل الآخر بانها تصير حاصلة وظلية بالاختلاف
المجال كما مر آنفا فيصح قولنا يعلم جميع صور الموجودات بالارتسام وليس المراد
من هذا القول ان الجميع في كل من العقول حاصل بالارتسام حتى يقول ان الصورة
الحاصلة ليست بالارتسام بل بالحصول فلم يصدق الكلية بل المراد هو ان الجميع
حاصل بالارتسام في العقول لا يخرج شي عن علم العقول بالارتسام بحث
كذلك القدا اعلم البحث شي اعلم ان المحقق مولانا ميرزا جان تكلم في حواشيه على شرح
المختصر لابن الحاجب في الاصول في كون الالفاظ موضوعة بازاء الصور
العقلية او بازاء الموجودات الخارجية وقد تبعهم فيما تكلم وخطر بالبال انه
لما كان ملحوظا ومنظور الناظرين حتى ينظر بعين الالتفات صحيحا واف دا
وصار ملحوظا في هذا المقام لمناسبة انه استفاد بحسب الظاهر منه ارتسام بعض
الصور في الآلات قال قد بين نسبته بما في النفس اي بما يحصل في الذهن
سوا كان مرتسمة في النفس المجردة ام في آلاتها على ان الالفاظ موضوعة
بازاء المعاني الذهنية دون الخارجية لما عرفت انها تتوقف ما في الضمير
كما سبق في عبارته عما فيه فيكون موضوعة لها فقد استدل عليه بدوران
والالفاظ الموضوعة مع المعاني الذهنية وجودا وعدما فان من رأى
الشبح حجرا يسميه حجرا او تغير ظنه انه [illegible] يسميه به فلو كانت بازاء الامور

الخارجية لما تغيرت المتيقنة مع تغير الشبح واعترض عليه بانه يجوز ان يكون لفظ الانسان
والفرس يعني جزئه موضوعا للانسان والفرس الخارجي الا ان المتكلم لما ظن الشبح
الانسان الخارجي اطلق عليه ما هو الموضوع له ثم اذا ظن الفرس الخارجي اطلق الفرس
عليه فالحمل في اللفظ انما هو باعتبار ان الشبح الخارجي ما وضعه وبان زيدا مثلا لم
لو وضع للقيام زيد الموجود في الخارج لكان حقا البتة ويرد عليه ان هذا دلالة وضعية
يجوز فيها تخلف المدلول عن الدال على ان النسبة ليست من الموجودات في الخارج
والقول ان هذا انما يجري في المركبات الموضوعة بالوضع النوعي فيحتاج اليه دفعه
لعدم القائل بالفصل كما يحتاج اليه ما استدل به القوم من ان بعض الالفاظ
موضوعة للمعدومات الممكنة والممتنعة فعلى وبالجملة القول بان الالفاظ باسرها
موضوعة للحقائق الخارجية على ما صرح به بعض المحققين بمحال خفاء وبطلانه
اقول ما ذكر كله اذا كان النزاع في انها موضوعة للموجود الخارجي او للموجود في
الذهني سواء كانت من قبيل المعدومات او الصور الذهنية التي من قبيل العلوم لكنه
جعل النزاع في المشهور في انها موضوعة للصور الذهنية او للامور الخارجية
ولا ينهض الدليل المذكور على انها موضوعة للصور الذهنية اذ لا يلزم من
عدم كونها موضوعة للامر الخارجي كونها موضوعة للصور العلمية من حيث
انها صور ذهنية بل لم يصح هذا المذهب لان من يسمع لفظ زيد لا ينتقل
منه الا الى زيد المعلوم المرتسمة صورته في الذهن من غير التفات له الى
تلك الصور بل مع انكاره كالمتكلمين النافين للوجود الذهني وارتسام
الصور فيه بل الحق على هذا التوجيه الاحتمال الثالث وهو كونها موضوعة
للماهية الموجودة في الذهن من حيث هي مع قطع النظر الى كونها موجودة
في الخارج او مرتسمة في الذهن على ما لا يخفى على من راجع وجدانه
وقد جعل بعض المحققين هذا النزاع لفظيا وجعل مآل القولين
الى التحقيق هذا الاحتمال فمن قال انها موضوعة للامر الخارجي اراد بالاجمال

الخارج

الخارجي بل الصور الذهنية من حيث انها قائمة بالذهن اي من جهة كونها
علوما ومن قال بانها موضوعة للصور الذهنية او للصور اراد بها المهية المعلومة
اذ كثيرا ما يطلق عليه الصور فاتفق بذلك التحقيق انتهى كلامه [illegible]
اعلم ان الموجود في الذهن متحد بالذات مع الموجود في الخارج لاتحاد العلم مع
المعلوم بالذات وقيل انه عند المحققين والاحتمالات القريبة في وضع
الالفاظ ثلثة الاول انها موضوعة للموجود الخارجي من حيث انه موجود
فيه الثاني انها موضوعة للموجود الذهني من حيث انه موجود فيه الثالث انها
موضوعة لنفس المهية من حيث هي مع قطع النظر عن كونها موجودة في الخارج
او في الذهن واحتمال كونها موضوعة للمهية من حيث انها موجودة بالوجود
المطلق او بمطلق الوجود بعيد بالنسبة اليه فلو اراد احد الفريقين الاول
والاخر الثاني ففي هذا نزاع معقول ولو اراد احدهما والاخر الثالث فالنزاع
ايضا معقول ولو اراد احدهما احدهما والاخر سلب ذلك الاحد فهو ايضا معقول
ولو اراد احدهما ان الحقيقة الاولى غير معتبرة والاخر ان الحقيقة التي تغير غير
معتبرة فحينئذ يصير النزاع قريبا الى النزاع المتعلق باللفظ بل يصير نزاعا
لفظيا والمستفاد من كلام شارح الشمسية انها موضوعة للصور الذهنية
ومن كلام سيد الشريف الفاضل في حاشية المطالع حيث قال الكتابة دالة
على الالفاظ وهي الصور الذهنية وهي على الامور الخارجية والاول دال
فقط والرابع مدلول فقط والثالث كل منهما دال ومدلول لكن دلالة
الصور الذهنية على الامور الخارجية طبيعية ولو امكن حمل ما ذكره المحقق
الشيرازي على ما ذكرنا فاحمله على ما ذكرنا وان فانظر فيهما فاجمع بما هو الحق
فان الحق احق بالاتباع قال الش على ان تلك الجواهر المجردة معلولة
له تترقى عن ان يراد بان ارتسام صور الجزئيات المادية في الجواهر لما
يستقيم بان يقي بل يلزم ان لا يكون علمه تعالى بالصور الحاصلة في تلك الجواهر

بانفسها وحاصل هذا الايراد ان العلم هو نفس تلك الجواهر لا الصورة الحاصلة فيها
بنفسها دهذا لتحقيق هذا المط مقدمتين وهي ان النفس على لا احتياج في ادراك
ما الصدر عنه ذاتها الى صورة غير صورته فذلك الصادر وهذه المقدمة
لا يجري في تلك الصورة الحاصلة فيها ينبغي لا يلزم منها ان علمه تع بها انفسها
اذ هي حاصلة فيها هو معلول له تع وهي بحيث معلول له تع وقد عرفت
الا كون علمه بتلك الصور بنفس تلك الصور ليس لاجل معلوليتها بالنسبة الى
الواجب بل لاجل كمال ارتباطها بالجواهر المعلولة المدركة له تعالى بانفسها
فتفطن وما ذكره استاذ الاستاذ من ان الشيخ لا يقول الا بما هو حقيق مذهبهم من
استغناء جميع الموجودات الا الواجب وعلمه تعالى بجميعها بالحضور فهو بانه يجوز ان يكون
مرادهم بهو الموجودات الى رجعتها الا هي جميعها ومن الموجود الذي يصلح فح لا يلزم
المنافاة بين ما ذكره شارح الاشارات بقوله فهو صادرة عنك لا بانفرادك
وبخطوك والا زاجاك مع ما الصدر عنك اذ لا فرق بين الصورة الى الحاصلة فيك
والصورة الى الحاصلة في الجواهر العقلية وقوله تعقل ما ليس معلولات لها بالحضور
عنده بل فيها وقوله في موضع اخر وكذا العلم بالجواهر العقلية جميع معلولاته
عنده بالحضور بيان وبين قوله ولا موجود الا وهو معلول للواجب بانه بقيد
كون بعض الموجودات معلولا لغيره تعالى وهذا القول يفيد ان كل الموجودات معه
له تعالى بل يمكن ان يقال ان الايراد على شارح الاشارات حيث يستفاد
من اقواله الاربعة انه ارتكب خلاف ما هو تحقيق مذهبهم وكلام العلامة
الاول وارد عليه بعد ذلك الارتكاب غرضه ان علمه تعالى بالجميع لا
يثبت بالمقدمة التي مهدتها لاثباته فقد يرد اما كونه ممهدة لهذا المط
فلان القول بان الفاعل لا يحتاج في ادراك آه قد ذكرا ولا ثم افاد كونه
ممهدة بقوله واذ قد تقدم هذه المقدمة فقد تبين كون علمه تعالى حضوريا
بالاول وقوله فقد علمت آه والثاني في قوله لما كانت الجواهر العقلية آه وحاصل

كلامه

كلامه ان بعد ما تقدم بهذا التمهيد في قوله اولا فافاده هذا المطلب علمت آه ثم اقول
وافاده ثانيا لما كانت الجواهر العقلية آه قال استاذ الاستاذ يجب ان لا يعلم الواجب لا ان
العلم آه يمكن ان يناقش فيه بانه لا يلزم انحصار العلم في الحضوري في الحصولي بل يجوز ان يعلم
بعض الاشياء بذاته تعالى كما ذهب اليه جمهور الحكماء الا ان يقال ان شارح الاشارات لم يقل
به والكلام في كلامه ثم قوله يعني بان اشتراط امر يعني بقوله بذات الواجب عدم
كون الامر شرطا لكون المعلولية للواجب فلا بد من كون علم الفاعل بمعلوله بنفس المعلول
ان يكون علة كافية فيه بحيث لا يحتاج الى غير العلة فعلى هذا يكون علم الواجب
بالجواهر بنفس تلك الجواهر حق وما علمه بالحضور بنفس تلك الصور فغير مسلم بل
غير مستقيم لاحتياجها الى المحل وهو الجواهر بل يلزم من عدم علمه بالصور عدم علمه
بذوات الصور الى انه غير حكيم الاتيري انا قد لا نعلم الصورة الى الحاصلة فينا في الشيء
مع انا نعلم ذلك الشيء وقوله في تناقض ولهذا يتبع غير الواجب هو المحل وقوله
فلا يعلم الصور علما حضوريا فلا يصح قوله ان الواجب يعلم الصور الى الحاصلة
في الجواهر بنفس تلك الجواهر ثم لا يخفى ان الصادر الاول عنه تعالى هو العقل الاول
والصادر الثاني عنه هو العقل الثاني بمداخلة العقل الاول وهكذا الى العقل
العاشر ثم الصادر سائر الممكنات بتوسط الشرائط المتنافية فح يلزم ان
يكون علمه تعالى بالمعلول الاول عين المعلول الاول فقط لا ان يكون علمه تعالى بالجميع
عينه فالقول بكون علمه تعالى بالجواهر بنفس الجواهر لا يستقيم فلا وجه لتخصيص
بحث الشارح بالصورة الحاصلة وقوله فيقول فبقي التمييز اللمرجع في النقد كر بحيث
الاحتمال الى ان يقال يرجع كل منهما وهذا الاحتمال الى الواجب
يحذف الاحتمال الاول والثاني ان احد الضمير يرجع فيهما الى الجمع الى
الجواهر حتى لا يبقى المرجع وقوله وكون الصدور على الاطلاق لا يبقى في
كون الصادر عنه نفسه للفاعل وقوله الاستقلال الخ هذا لا يصح بلا اشتراط امر وقوله
بل المحل الاستقلال في الفيض اي الاشتراط بكونه الاستقلال في الفاعلية وعدم الشركة

في التأثير وقوله فحاصل قوله لا قوله لو هو فيه ان قوله مع صادرة عنه لا بالانفراد مطلقا آه فيجيل هذا القول يدفع به التوهم لا يريد ان علمه الا بالاستقلال ان يكون علم العليه بالفعل بعين المعلول ثم فيدل على عدم اشتراط الاستقلال وقوله لكن الكل آه مبني على عدم خلعه غيره فيه ان هذا القول اخرج من ظاهر الشرح والتأثير على الظاهر هنا الاستقلال لهذا المعنى بل اصل الاستقلال الفهم وقوله فان النفي لا كثير انما في الصور الى خلفه فيهما فيه ان سلب التأثير النفي فيهما خلاف صريح الشارح كما لا يخفى مواضع التصريح والظاهر من هذا القول سلب التأثير مطلق فيهما اللهم الا ان يراد سلب التأثير بالاستقلال وقوله ان اراد انها آه قوله معا بعنوان نفي الجواهر معلولة للذات الواجب بذوات الجواهر انها معلولة له تعالى من حيث الذات وان كان باعتبار معا فحوان يكون الجواهر غير معلولة له تعالى علما حضوريا وقوله فيكون لا بناء الكلام اي بناء كلام المعلق الدواني وايراده على الشارح الا ان الشارح علل ان اعتبار كون المعلول علما مع هذا اعتبار العقل كما مر في الشرح فيجب ان لا يعتبر الجواهر معلومة له تعالى بالعلم الحضوري او فيه بد ان يكون اعتبار كون المعلول علما معلولا لما هو عليه فذات المعلول وهو منتف لما مر في الشرح بل في يقول يكون علمه تعالى بها حضوريا وقوله فيرد الى قوله على العلة اي فيرد على العلامة الدواني انه لم يشترط احد في كون المعلول علما عين ذات العلة كما ان ذات المعلول صادر عن ذاته قال الشارح الثاني من انه آه بهذا الايراد يتوجه على ما ذكر قبل قوله ثم لما كانت الجواهر العقلية آه والسابع يتوجه عليه لا تأخيره عنه الاولى ان هذا الايراد لما كان مربيا باعتبار متعلق هذا او هو قوله فان قلت اذ كان آه وخبر تخصيص انت خبير بان ذكر المعلول الاول بطريق التمثيل وان في وجه القصر لان مقصوده اثبات كون علمه تعالى بجميع معلوماته حضوريا فيلزم ان لا يكون شيء منها صادرا عنه تعالى بالاختيار وهو خلاف مذهبهم فيجب تصحيح تقرير هذا الايراد بالنسبة الى تلك الجواهر لم لم يقرره بالقياس الى ما هو جميع ما يتعلق به الا

بحاجة الى القدر

الى القدر لما ذكر نعم يمكن ان يقال مراده مثلا المعلول الاول الذي هو من تلك الجواهر العقلية اذا كان وجوده نفس تعقل الواجب اياه آه وحينئذ يتعلق به الايراد لكنه بعيد كما لا يخفى قال الشارح والاستاد الظاهر من كلامه الى قوله بل عينه ظ يعني الظاهر من كلام الشارح في هذا المقام الاختيار صفة غير القدرة لانه قال يتوقف على القدرة والموقوف يغاير الموقوف عليه وكونه غير سائر الصفات بديهية ويحتمل انه لا يثبت صفة اخرى وراء السبع عند الشافعي والاشعرية ووراء الثمانية عند ابي حنيفة والماتريدية والثامنة هي التكوين لا الاختيار فقوله متغايرة لما لا يطابق شيء من المذهبين وكلامه هنا لا بد من ان يكون موافقا لاحدهما والظاهر من تفسيره الاختيار في هذا المقام وتفسير القدرة فيما سيجيء بحث القدرة بقوله ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل انهما صفة واحدة فيلزم التنافي بين كلاميه ولذا لا يستفاد من احدهما المغايرة ومن الاخر الاتحاد فيهما وان سبيل بان ذكر توقف الاختيار على القدرة استطرادي مع انه لم يكن موقوفا عليها لابتنائه وسهو والمقصد الاصلي هو توقف الاختيار على العلم والارادة فقوله الاختيار متحدا بالقدرة لو كان القول بان القدرة صفة ثابتة مع قول السابق اي على سبيل الاستطراد ومع ان الكلام معناه دفع هذه الشبهة لكنه لم يدفع وقد دفع شبهة توقف الاختيار على الارادة ومحال ان الشبهة على توقفها عليها الصدر الا لو توقفها عليه لان ترجيح احد الطرفين المقدورين لم يؤثر الاختيار والقدرة على وجه فيها ترجيح احد الطرفين المقدورين يقتضي سبق المقدورية وهو يقتضي سبق القدرة فيلزم سبقها على الارادة والجسم مادة الشبهة فاصل هذه فان المقدورية يتحقق بمجرد الامكان وان لم يتحقق قدرة القادر فهذه الشبهة عن سبق القدرة على الارادة وقوله ولا يمكن ان يقال والظاهر من جواب المقول بتمام شرح من الشبهة انه على به ورد دفع قوله والقول بان القدرة آه يمكن ان يدفع بانه ذكره اولا مع انه الظاهر من كلامه آه اذ اللازم ح مغايرة تعلق القدرة بها هي حق لا ان ابو الكلام في ذلك المقام لحفظ الط وارادة التعلق فيه الاختيار بمعنى القدرة جعله خلاف الظاهر في السمة حاصل المقول ان المراد من الله

خبثار الموقوف على الارادة هو تعلق القدرة وحاصل الجواب انه الفاضل اى مقدم
على الارادة وحاصل ما ذكره بعده بعد تسليم هذا ان التعلق للعرض بتبع حر الاختيار
عن الارادة بل يتحقق تأخره عن العلم وتعلقه ويكون الحاصل ان ذكر الارادة استطرادي فما
قيل من القدرة وان هذا الحمل ان المقصد ثم يدونه الضد بعض ما ذكره ويليه
تغيير الدليل حيث فالبعض مال الاكتفاء به والاكتفاء بما في ما ذكره انتهى كلامه وفيها انت
خبير بانه يمكن جريان السؤال الثاني في الاختيار بالنسبة الى القدرة ايضا كما لا يخفى ونحن
ان نقول انه قد يكون الاختيار متوقفا على الارادة لعل وجه التقدم ان القدرة
ما لم يتعلق بالمراد لم يتحقق المراد فوقوع الارادة موقوف على تعلق القدرة الصفة انا
لا نم كون الارادة مرادة وانما يجب كذلك لو صدرت بالاختيار وهو ممنوع لجواز صدورها
بالايجاب وذلك لا يمنع التوقف بين ذاتيهما بل الظاهر ان يقال انه قد مر ان تعلقها ازلي
فجاز ان يكون تعلق القدرة وتعلق الارادة موجودين في الازل بدون لزوم توقفه على
الارادة نعم لو كان تعلقهما حادثا لزم توقفه على الارادة من غير تردد واما اذا كان ازليا
فتوقفه عليها في حير المنع ثم لا يخفى ان السؤال الثاني من التردد مندفع يجري في جانب البعد بل
الاول وهو استطرادي [illegible] البعد اذ ما الفائدة في القول بتوقف الاختيار على
القدرة والارادة استطرادا بالنسبة الى توقفه على العلم مع ان الكلام بحث النظر غير مستقيم
فالتعرض بامثال هذا الاسئلة [illegible] وهاهنا دليل عند البصير مستعدم
الاعتقاد بها ثم اعلم ان المحقق الحلي قال بعد قوله فان العلم والقدرة والارادة
موقوف عليه الاختياري يتوقف الصدور بالاختيار فان الكلام فيه لا في نفس الا
ختيار وعن العبارة ما مجمله كما قررنا ظهر ان ما قيل انه يظهر من كلامه هاهنا ان الا
ختيار غير القدرة موقوف على القدرة وهو مناف لما تقرر عندهم من كون الصفات
الثبوتية في السبعة والثمانية او من [illegible] لما يستظهر من كلام [illegible] من كون القدرة
والاختيار صفة واحدة لتوهم لا يعبأ به انتهى وقد اشار المحقق الشريف [illegible] قال
دفعه قوله يظهر من كلامه آه اى هذا الكلام فالزم المحقق والتعبير في العبارة

لابد فيه

لابد فيه بل يثبته ولقرره اذ لم يكن المقصد الا هذا القدر اشهر منه ان الكلام لما كان في الصدور
بالاختيار لا في الاختيار حيث قال ليس امر اصدار عنه بالاختيار لا بالاختيار على ما هو المحقق
والحال انك قد تعلقت من الحاشية ان المراد ان كلام الشارح هو العالم على ان المناقشة
في العبارة امر سهل وغاية ما يقوله ولا يسوان يدخلها في عرضه قال الشارح والايجاب
والصفات يلزم التكثر في الصفات الحقيقية وهو العلم لان العلم اذا كان نفس الصفة فلا شك
ان المعلومات كثيرة فكان العلم كثيرا فيلزم تكثر صفة العلم انت تعلم ان المتبادر منه
ان الاستحالة يكون باعتبار التكثر لكن كونه مستحيلا غير بين وعن مسلم والظاهر ان
مراده متوجه على ما ذكر العينية بين العلم والمعلومات لا انه لم يقل بقيام العلم بالمعلوم
بذاته تعالى حتى يعرض صفته تعالى فيتكثر والحاصل ان العلم الحضوري ليس صفة للعالم
حقيقة حتى يلزم التكثر فيها بعم العلم الاتباعي صفة له قوله بل يلزم تقدم الشيء على
نفسه في اول الامر اي بدون لزومه اولا والعلم كما في ما ذكره الشارح على تقدير
الدور في العلم اذ منه تقدم العلم على نفسه اولا ثم تقدم المعلوم على نفسه لا يحتاج بينهما وجه
ان يكون مراده انه يلزم تقدم الشيء على نفسه معا كما ذكره الشارح بعد نقل الكلام وبعد لزوم
الدور بخلاف ما ذكرنا فانه يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا من غير نقل الكلام والزام
الدور قال الشارح فيلزم ان يكون للحوادث آه قال استاد الاستاد في السمة حاصله
ان الايراد المذكور غير مختص بالقائلين بالحصول بل يرد على غيرهم ايضا من القائلين
بالارتسام والاضافة وعند الارتسام باعتبار انه في نفسه وجود المتمكنات وعند
الاضافة باعتبار انه يحتاج الى الطرف الموجود فيحصل الايراد على جميع التقادير
غير لازم الا اذا كان مذهب الشيخ انه يجب على القائل بالحضور تعلق ما يعقل
علة المخلص آه جواب عن قبل القائلين بالارتسام اذا كان الايراد عليهم انتهى
والظاهر ان يكون الايراد المشترك هو عدم كون الصادر بالاختيار صادرا
بالاختيار لا عدم سبق العلم وجود المعلول كما يستفاد من حاشية الشارح في التتمة
لعل انه في ما يلزم عند العقول لكن علمه تعالى بالمعلول الصادر عنه بالاختيار حضوريا

كونه عرضا صادرا بالاختيار كذلك يلزم عند القول بالارتسام بان الصادر بالاختيار لابد
من علم الفاعل به سابقة لو كان ارتسامها فيتعدد الامور الصادرة يلزم تعدد
الموجودات العلمية فيلزم تكثر الصفات الحقيقية في ذاته تعالى لزم ان يكون بتلك الامور
الصادرة بالاختيار فعلى هذا قوله من الاصل بلا وجه الا المقدمتين ان يقيد
محل تامل لان ما ذكره وان كان كافيا في لزوم تكثر الصفات الحقيقية لكن لم
يحصل الايراد المشترك المذكور بما لا يخفى واقتضاء الكلام الى الشيخ لئلا يلزم تكثر الصفات
الحقيقية لانه وجود الحوادث في الازل مبني على ما فهمه والفضل الكلام ان شاء الله تعالى
ثم اعلم ان طائفة من الحكماء ذهبوا الى ان علمه تعالى بالاشياء بقيام صورها فيه في
نفس الامر فيكون علمه تعالى بها حصوليا ارتساميا والشيخ من الشيعة لهاه وشارح
الاشارات لكونه قائلا بكون علمه تعالى بها حضوريا يلزم ان يشنع الشيخ فيوافق
الشيخ في ذلك السهي والطاهر قوله قلت اذا كان صدور الممكنات آه الخ ايرادا
في مقابلة الايراد الشامل على شارح الاشارات بانه مشترك بينهما على وجه التعميم
من قال بالحصور ولو تمسك تلك الطائفة في دفع هذا الايراد بما قال الطاهر يكون من
المتكلمين فهو يقتضي ان علمه تعالى بالحوادث في الازل فهذا الا قضية كي ورد
عليهم ترد على تلك الطائفة فعلى هذا لا يصلح ان الصادر الشيخ حاصل المخلص انا لو
يكون علمه تعالى بسيطا اجماليا فلا يلزم تكثر الصفات الحقيقية يعني انه لو قال شارح
الاشارات وتلك الطائفة بهذا في دفع الاشكال عنهما لكن الطاهر المخلص بعد تقرير
الايراد بانه مشترك انه يكون جوابا من جانب تلك الطائفة ولم يرد عليهم شيء ثم
لا يخفى ان عباراتهم في بيان مذهبهم لو كان ما ذكره الشيخ يمكن ارجاعها الى ما ذكره
الشيخ في المخلص بان يجعل الجمع وبين الصور يجوز ان يكون باعتبار الموجودات في الخارج
كما في الحدوث بالذات فاشاروا الى انها باعتبار تحققها مبدا لانكشاف كل شيء
صورة اخرى نعم لو قالوا انه صور بان الصور مختلفة بالذات فلا يتيسر ذلك
الارجاع وبعد صحة الارجاع يمكن ان يكون غرضه من المخلص ذلك الارجاع فتدبر

الط

الطا ان يكون للحوادث آه حاصله نظرا الى ما فهمه المحشي الخلخالي ان وجودات الحوادث
بعلمه الازلية لا يستلزم كونها وجود صفة له تعالى يكون وجودها وجود صفة له تعالى
لا يستلزم تكثر الصفة الحقيقية له تعالى فيكون ازليتها ازلية الحوادث لا ازلية
الصفة له تعالى فيلزم قدم العالم وقد ثبت انه حادث وحاصل الجواب بقوله
قلت المخلص اه ح ان الحوادث موجودة بالوجود العلمي الازلي الواحد وهذا	العلم له
الوجود يصح ان يقال انه وجود صفة له تعالى لا وجود الحوادث اذ ح يلزم تكثر الصفة
الحقيقية له تعالى فازلية ازليته لا ازلية الحوادث وحاصله نظرا الى ما فهمه بعض
الاستاذ من بني له قوله فيلزم ان يكون للحوادث ما عسى يستلزم تكثر الصفات
الحقيقية له تعالى وحاصل الجواب لما ذكور ح ان وجودها بالعلم الازلي امر بسيط
فاللازم منه ثبوت الصفة الواحدة له تعالى لا التكثر ولا استحالة فيه **ثم قوله** في
الاصل فيلزم تكثر الصفات الحقيقية له تعالى اي يلزم من وجود الحوادث في علمه تعالى تكثر
الصور العلمية للحوادث وهي صفات حقيقية له تعالى **وقوله** بل يلزم عدم تناهيها
لعدم تناهي ومبنى الصور وبطلانه الصلاح التكثر في الصفة الحقيقية او لجريان البرهان
المبطل للتسلسل وبناء هذا اللزوم على القول بقدم العالم او على القول بحدوثه بجميع اجزائه
يكون الموجودات الممكنة متناهية فلو كان القائل بالارتسام قائلا بالقدم يلزم ذلك
والا فلا ولا شك ان المتكلمين لم يقولوا بالقدم فلا يلزم ذلك عليهم فلا وجه لجعل
قوله فان قلت اذا كان صدور الممكنات آه ايرادا مشتركا بين القائل بالارتسام
وبين المتكلمين كما فهمه **وقوله** فينطبق الجواب آه يعني ينطبق الجواب على السؤال الذي يكون
عند قوله فيلزم ان يكون للحوادث وجود آه اي تكثر الصفات الحقيقية له تعالى
والا فلا ينطبق الجواب عليه وقد عرفت ان معنى كلامه لو كان ما قال الخلخالي كما هو
الظاهر ينطبق الجواب من غير ذلك لا يقتضيه ولعل غرضه مما ذكره في السمة من وجه التطبيق
لقوله فانه لو لم يكن الا استحالة في كثرة الصور في الوجود الازلي العلمي لا يستبعد الزم
التزام الاحتمال لانه ايضا وجود ازلي للحوادث انتهى دفع ما قال الخلخالي ان حاصله

الوجود العلمي الازلي للحوادث لو كان مستحيلا لكان البسط الاجمالي ايضا مستحيلا والقول
بانه على تقدير التكثر يلزم وجود الممكنات فيكون ازليتها ازلية وجود صفة الواجب
فازليتها ازلية صفة تعالى لا ازلية العالم تحكم ودعوى بلا دليل فما قيل من ان استحالة
تكثر الصفات الحقيقية له تعالى متحققة عند اهل السنة والجماعة لانها عندهم سبع او
ثمانية وعند الفلاسفة والمعتزلة ليس له تعالى صفة حقيقية اصلا والقول بان العلم
اذا كان متعددا كثيرا لزم كونها اكثر مما قالوا واما المستحيل هو ذلك ليس مما
يعتد به مما ذكره في الحاشية على شرح قول المصنف سبع لتصيير من ان القول بالصفة
الزائدة مع عدم دليل يدل عليها مستحيل غير مسلم وانما ادعينا ان الظاهر من كلام
الشيخ في الاشارات ما قال المحشي لانه قال للحوادث وجود ازلي ولم يقل فيلزم ان
يكون للواجب علوم بالنسبة الى الحوادث بل ح ينبغي ان يقول للممكنات بدل قوله
للحوادث سيما قوله اذ تعلق العلم بالاشياء آه اذ هذا يدل على ان تعلقه بالحوادث
يستدعي وجودها في الازل فيلزم قدمها والامر الزم تكثر الصفات الحقيقية له تعالى
اي حاجة لو ادى الى الكثرة اذ لو سلم تعلقه بها عند عدمها في الازل يلزم تعدد
الصور العلمية بتعدد الحوادث والظاهر لو سلم ما قال الظاهر لو ان من المتكلمين
يلزم هذا لكن يلزم ما قصده المحشي الى التعميم ينبغي ما قيل يترك قوله في علم الله تعالى
بل القول في ذلك في الخارج والاشارة على ان وجودات الحوادث الخارجية ليكون
حادثة ووجوداتها العلمية ازلية فلا استحالة فيه فلا حاجة ح الى دفعه الى ما ذكره
في المحصل من كون الصور العلمية يبطل قوله او تعلق العلم آه ح لعقلي اي
يكفي لها وجود في الوجود العلمي كما لا يخفى على المتامل وعلى هذا الاوضح ينبغي الا
استادره قول الشيخ فيلزم ان يكون للحوادث آه حيث قال ان القائل يجوز الواجب
مختار القول بجوده عالما يكون الاختيار موقوفا على العلم بخلاف الواجب فالواجب
المختار اذا اختار وجود حادث في زمان يحدث ان يكون عالما به قبل حدوثه ولا يجوز
ان يكون خاليا عن العلم في الازمنة السابقة فيجب ان يجوز علمه ازليا لكن العلم لا يجوز

سببا

سببا لا يمكن بدون التعلق فلابد ان يكون تعلقه ازليا والتعلق بالمعدوم
الصرف محال فلابد ان تكون المعلومات ايضا ازلية فيلزم قدم الحادث هذا حاصل
ما افاده في الدليل الشهير بالتعلق العرضي عقلا او لا لكن يقع الخوض بما له العلم
في المحصل عن ظاهر علم انه قال الصواب انه بيد الموجود من الحوادث لو كانت
الحقيقة يلزم ان يكون لشئ واحد وجودان في الخارج وهو محال كما حققوا في موضعه
فيحتاج ان يلتزم ان النسبة لا من الاجمال الذي هو صفة العلم بالذات وبحقيقة والى
الحادث بالواسطة والعرض بما هو منسوب الى الحادث بالذات وهو الذي في مقام
التفصيل حادث وما هو منسوب اليه بالعرض قدم فلا مشاحة فيها اشهر لا يخفى
على المتامل ان المراد بالعلم في المحصل هو العلم الازلي الذي هو وجود الظلي الحاصل في
المدرك وهو حادث باعتبار الوجود العيني ثم لا يخفى ان الظاهر ان مقصود ما ذكره هو ما
ذكره جمال الملة والدين في حواشيه على شرح التهذيب في سائر المذاهب في علمه تعالى
بالاشياء من ان المستفاد من كلام الشيخ في الاشارات انه صورة قائمة بذاته و
ذلك هو العلم الحصولي الازلي مجرد الصور وسبق من كلام استاد الاستاد في حاشيته
المشهورة بقوله في غير ان يتكثر صور بامر جوهره ان علمه تعالى بالاشياء صورة ذهنية
واحدة وهو البسط الاجمالي ثم اعلم ان المذاهب في علمه تعالى على ما تتبعنا سبعة
احدها مذهب الشيخ الاشعري ومن تابعه من انه صفة قائمة بذاته تعالى وثانيها ما ذهب
اليه اخرى من المتكلمين من انه اضافة بين العالم والمعلوم لا حقيقة وثالثها ما ذهب
اليه جمهور الحكماء من انه عين ذاته والعالم من انه بصورة قائمة بذاته تعالى وحاصله
ما نقل من انه عين الاشياء تبعا انه علمه بها حضوري والمذهب شارح الاشارات
المستفاد من كلام الشيخ من انه بصورة واحدة قائمة بذاته تعالى ولها تبع هو قول
الافلاطونية وسوى ما حكى الاشعري وسائر المتكلمين اي غير الاول والثاني يستفاد
من كلام الشيخ في هذا المبحث وسوى المثل الافلاطونية والاضافة يستفاد من كلام جمال
الملة في حواشيه على شرح التهذيب في بحث العلم ثم قال الاستاد ان العلم الفعلي

الذي هو السابق على المعلوم ومبدأ لوجوده انما هو فيما حضاره وما ذكره انما هو علم
الفعالي تابع للمعلوم فاعترافه لوصف الاحتياج على العلم بعض المحصل فيما
حضاره لم لا يذهب علمكم ان الامر الاجمالي علم والكلام لكن في ان العلم بالعالم
يتعلق بالمعلوم لا لصيرورته للمعلومية فيتعلق العلم الازلي يقتضي وجود المعلوم
فيه سوى الامر الاجمالي فلا يحسم مادة الاشكال فلا بد من التصحيح لتعلق الامر الاجمالي
بعد كونه متعلقا بالحوادث ولا اثر منه في كلامه نعم يستفاد من تحقيق العلم
الحضوري ان العلم والمعلوم واحد ولا بد من تعلق العلم بالمعلوم فلا بد من القول
بتعلق الشيء بنفسه فاذا لم يكن وجود الحوادث لاتحاد الذاتي بين الاجمالي والتفصيل
ثم او ما ثم انه تعالى فيكون التعلق بنفسه لتعلقه بها ثم يتغير ان العقل يعني ان
الاجمالي والتفصيل متحدين بالذات ان كل ما هو موجود في مقام التفصيل فهو مو
جود في مقام الاجمال والفرق بين الوجودين بالامتياز وعدمه نحو ما قرر بين التعين
الاول والثاني من التنزلات الوجودية للواجب سبحانه فعلى هذا العلم هو الكلي
الجملي والمعلوم هو كل واحد ولا حاجة في تحقق التعلق بين الاول والثاني فلو اكتفي
في التصحيح بهذا القدر لكفى [illegible] بالتعلق العرضي [illegible] ثانيا ان حسن ما هذا التقصي
يستحق كل واحد على الامر الجملي ولعله يدل ان تعلق العلم بالاشياء [illegible]
[illegible] ان الاجمال مبدأ للتفصيل وهو يقتضي [illegible] فتامل غاية
التامل اقول يخطر بخاطر الفاطر في بيان المراد من قوله فيلزم ان يكون للحوادث
وجود آه ان المقصود منه اثبات تحقق الوجود للعلم التفصيلي بالخارج وتلك الو
جودات العلمية لكونها علم الواجب ازلية اذ تعلق العلم آه وعلم الواجب كمال
غير صادر عنه تعالى بالاختيار فيلزم ان لا يكون الحوادث صادرة بالاختيار فيلزم
على القائل بالالتزام ما يلزم على القائل بالحصول وهو شارح الاشارات وحاصل
الجواب بقوله قلت المخلص آه ان علمه تعالى بها بسيط اجمالي وذلك العلم مبدأ
لوجود العلم التفصيلي في الخارج والتفصيل بعد ملاحظة الجواب عن الايراد عليه

بقوله

بقوله قلت سوى آه ان ما هو وجود علمي بيانه [illegible] بالاتحاد وما هو وجود عيني انما هو
بالاختيار لكن بناء القول بالبساطة على دفع لزوم تكثر الصفات الحقيقية كما مال المحقق الى الارادة
على هذا الحال ما يرد على ذلك الحال او يؤيده ما قلنا ما ذكره بقوله ولا يخفى عليك انه
لا يمكن مثل ذلك من المعنى الاول آه وعلى تقدير كون المراد ما ذكرنا يكون كلامه مرتبطا
بما قبله غاية الارتباط فلا يخفى على الذهن المستقيم المرسل بالسليقة الكلام لحسن المرام
نهاية الارتباط ثم قال ايضا والاضافات الاولى ان يثبت بما شاع كونه محلا للحوادث
ان العلم [illegible] استحالة كونه تعالى محلا للحوادث حلوله تعالى فيه عن صفة العلم به
فيقتصر هذا التشبث الى التشبث الاول لا ان [illegible] حلوله تعالى عنها ستجيء
[illegible] صفة العلم او غيرها واما كون حلوله تعالى عنها [illegible] الجبل [illegible] فهو تحا
اخرى وقوله فيكون المعدوم [illegible] يعني ان اذا تشبث بما شاع كونه تعالى
محلا للحوادث يحتاج الى المعدوم [illegible] بين صفة [illegible] عن الوجوب بالاختيار
[illegible] العلم على الافعال الاختيارية لان ما لم يثبت انها صادرة بالاختيار
ولكن ما هو [illegible] الاختيار [illegible] تعلق العلم لم يثبت اصل العلم وما لم يثبت
[illegible] كونه محلا للحوادث لم يثبت [illegible] العلم [illegible] الوجود العلمي للحوادث
في الازل او استحالة [illegible] الصفات الحقيقية وعدم [illegible] لا حاجة الى اثبات سبق العلم
[illegible] المعدوم [illegible] والكلام في الواقع [illegible] التامل
انه [illegible] قال الشارح اذ تعلق العلم بالاشياء المحض منه
ان الحوادث حين عدمها [illegible] الامكان [illegible] قالوا [illegible] فلا
كونها [illegible] الاشياء المحض وان المراد من الشيء هو الموجود في الخارج فلا [illegible] تعلق
العلم الوجود الخارجي وان كان المراد هو ما يمكن ان يعلم ويخبر عنه فلا [illegible] على
[illegible] المعدوم وهذا المفهوم يقتضي امكان تعلق العلم بها فقد [illegible] قال الشارح
[illegible] الى [illegible] يكون العلم [illegible] والتعلق حادثا [illegible] لما قالوا [illegible] يكون
تعلق العلم بالاشياء المحض محال [illegible] قالوا ان الحوادث حين العدم [illegible] عن تعلق

لعلم بها مع عدم علمه تعالى بها في الازل لم يكن انقضاء العالم كمالا لحصول الحادث في اليوم
وانتفاء الوجود في الامس لعدم حصول الاستعداد التام له فيه وذلك لا يكون نقصانا
الفاعل ولا كمالا ممكن لتعلق القدرة بالممتنع ومع ذلك لا نقول هذا انقضاء الوجب تعالى
هذا ما عندي كلام المحشي العلامة مولانا احمد على شرح العقائد النسفية من تحرير اثبات بعض الا
شياء على تعلق العلم في العصر معلوما فلا يلزم علمه تعالى بجميع الاشياء مع دعوى الاقتضاء
لا يكون جوابا الا ان يكون الكلام في العلم الا انفعالي فتامل في قوله فيقع اول الفعل ما
كن حاصلا للمحشي فيقع للفاعل الحضوري بالحوادث ما دام موجودا لتحقق العلم
والمعلوم معا للاتحاد وعند انتفاء المعلوم انتفى العلم للاتحاد والعدم حينئذ فتنظر
قال استاد الاستاد ولا يلزم على الفاعل العلم الحضوري لكونه تعالى عالما بالحوادث في
الازل الغلي هذا الايراد هو الايراد الذي ذكره كمال الملة والدين في حواشيه على شرح
التهذيب مع جوابه حيث قال ان علمه تعالى بسلسلة الممكنات بعين اعيانها الثابتات
ويشكل ذلك بعلمه تعالى بالحوادث اللهم الا ان يقال على مذهب المعتزلة القائلين بثبوت
اعيان الحوادث وذوات الممكنات في الازل حتى يتحقق علمه ازلا الحضوري في اعيان الحوادث
في الازل اشهر ما يعلق العرض سقطه ثم قوله اقول الذي يدفعه ان يقال انت
تعلم ان الظاهر من كلام الاستاد هو الاعتراف باستحالة تعلق العلم بالاشياء الحضوري وانه
قال باستحالة كون تعلق حادثا مع كون العلم ازليا بالاصالة الى ان علمه تعالى
بالحوادث في الازل ومع ذلك قال يكون العلم الذي هو البسيط الاجمالي والمعلوم
حادثا محمول على كون العلم الازلي متعلقا في الازل بالوجود الازلي بالنحو
الذي حرره واذا حمل كلامه على ذلك فيمكن ان يحمل كلامه فلا يرد عليه قوله مع
لا حاجة اه قوله تامل بين في التتمة وجهه ومراد الاطلاع على وجهه فليتوجه اليها
قوله فانه مضاف لحصار الوجب باه في المعنى لان الحضور للحادث هو
مضاف الحضور للواجب تعالى لان حضور الحادث مضاف له ولما كان
حضور الحادث لازما للاضافة اي الحضور قال في المعنى قوله وان لو هذا العلم

عن

عين وجود الحادث في علمه كما افاد الاستاد ذلك في آخر قوله قلت وقد سبق آه حيث
قال وهذا الوجود عين علمه اي وجود الحادث ثم فرع استاد الاستاد على القول
بالعينية قوله يكون العلم الذي الى قوله لكن هذا التفريع على قوله ثم ما
جار على سياق مذهب المتكلمين ووجه ان مذهبهم ان العلم اضافة بين العالم
والمعلوم فيكون مذهب كون العلم اضافة بين والعلم حيث قال يكون العلم
عين وجود الحادث في علمه وكونه حادثا على سياق مذهب المتكلمين فيحتاج
الى دعوى آه قال المحشي قوله وان لو آه عطف على ان يركب وكذا الحال في
وينافيه ويرد اشهر ما يعلق العرض سقطه لا يخفى انه لم يقل يكون قوله
لحال عطف على قوله يكون العلم الذي آه مع انه المتبادر في اول النظر لان
هذا العطف يقتضي كونه متفرعا على القول بالعينية لكن التفريع غلط ولم يقل فيحتاج
تفريعا على قوله يكون العلم الذي آه على انه يصح التفريع عليه لئلا يتوهم عطفه
على قوله فيكون العلم الذي آه يستلزم كونه ايضا متفرعا على السابق فافهم
قوله وينافيه اي يدفع منافاته من يقول انه لا يمكن التغاير الاعتباري
في الفاعلية والمراد انه يقول لكفاية لا الطريق المنافاة على وجه التحقيق
والجزم اشهر لا يخفى ان المنافاة في الفاعلية لكن الظاهر ان المراد في المقام
بعدم كفاية التغاير الاعتباري ولو بدء ذكره بعد قوله فيحتاج وما ذكره
لم يذهب اليه الذهن في المقام ثم قوله ويسمى التفصيلة قال في السمة ان السبيه
بين الشيء ونفسه غير معقول والتغاير الاعتباري غير كاف اجهر اب حرر بان هذا
على قولهم بان ثبوت الشيء لنفسه ضروري وصحة هذا القول لا تتصور بدون
التغاير الاعتباري قوله لا لو آه الى قوله على المتكلمين يعني لا لو ان الاستاد
~~ما مر على نفسه من كون~~ العلم الارتسامي لا بالاضافة فلا يتوجه على الاستاد ما يرد
على العبد من كون العلم اضافة في قوله فيكون العلم الذي الى قوله ولا لو الا ان
الاستاد ذكر انه جار على سياق مذهب المتكلمين لا على سياق مذهب الحكماء

يعني ان العلم

فيلزم ان يكون الاضافة بالاضافة ويرد عليه انه يرد على القائل بالاضافة الآ
انه قال على سياق ولم يقل على مذهب المتكلمين مع احتمال ان يكون مذهبه
هؤلاء ثم لكنه يكون جاريا على سياق مذهب المتكلمين يعني يكون موافقا لهم
في بعض الاحوال لكونه زائدا على الذات وكون الممكنات موجودة في علمه تعالى اجمالا
حتى لو سنده قوله اذ يح يكون علمه تعالى غير ذاته ويكون كلها موجودة في علمه تعالى على سبيل
الاجمال **قوله** ويرد آه اي حين ما قلنا لا حاجة الى ان يرد وفي ان آه يعني ان الشارح
قد يرد فيه لكلام ما قلنا اذ لا يرد ح اذ العلم ح واحد في حال الحكم ان قوله اذ
العلم الازلي المتعلق بالوجود العقلي يقتضي ان يكون الاضافة طرفين بعينهما ان الموجود
العلمي هو العلم الازلي فعلى هذا الاشارة في شرح القول بعد ذكر قوله الآن انه قال على
سياق مذهب المتكلمين او انه راد جواز كون مذهبه يكون العلم ازليا متنافيا مع
قال الشارح بعلم بالعلم البسيط الاجمالي اي الصورة البسيط الازلي منه الاجمالية وانت
خال الله فالدين السعادة في حواشيه على شرح العقائد مبحث الكلام الشيخ حيث قال
او الصورة حاصلة قائمة بذاته على ما يستفاد من كلام الشيخ في الاشارات من علم
ان الاشياء منهم كالشيخ وغيره ذهبوا الى ان العلم الا ان الاشياء حاصلة بذاته ان الاول
الشيخ العلم لكل معقول غير من المعقول فلو كانت الصورة الواحدة على ما الشيخ
المكتسبات يلزم ان يكون تلك الصورة في الخارج عين العقول العشرة المباينة وعين
اشخاص كل منها الشيخ والعقول فيها في الخارج يكون ذلك عبارات مختلفة لا يلتفت
ان يتشبث به في الامور وكذا العقول ان ذهبوا الى انه اي يكون في العلم الحصولي
الذي يكون العالم غيره تعالى واما العلم الحصولي الذي يكون العالم هو الله تعالى
فهم يقولون الشيخ غير ملتفت اليه وقد عرفت في بحث النظر ان الشارح الاشياء
من الشيخ كما قال الشيخ من ان العلم لكل معقول من تلك المعقول والصور
وقد عرفت ما في الكتاب من كونه رضيا بما قال وقد ذكر **قال الشارح** فان قلت هذا الوجود
العلم اي الصورة البسيط الاجمالية هذا اشو حة على المخلص **قال الشارح** فيلزم ان يكون

قبل

قبل هذا الوجود موجودا اي كل واحد من الممكنات قبل هذا الوجود العلمي والحكم الموجود
بالوجود العلمي يكون موجودا والظاهر ان يقول فيلزم ان يكون لذلك الوجود العلمي
وجود قبل حصوله وهكذا الآن لو ان الموجود المفصل بالاجمال وجوده يكون مسبوقا
او مسبوقا بوجود على اخر فلا يخفى على من له فطرة **قال الشارح** ليس الآن آه والفصل يلزم ان
للعالم الواحد تعدد والوجود البسيط الاجمالي بالنسبة الى المعلوم الواحد فما في
ان هذا هو مع تعدد الوجود الخارجي للشيء الواحد ولا **قال الشارح** او سهوا الوجود
وجه اي الى الوجود الذي يقتضيه الموجود مقتضيا او كل من الاحتمالين
واقع فيكون ان يا في صدق الناقص ما قبل العقل **قال الشارح** وكلا الامرين محال لا
اي انه والاسهاب الى وجود وجهات الاول فلما كان البرهان واما الثاني فلان
المفروض ان الحوادث صادرة بالاختيار الى اخر بعني بها انه من شيء
وجودا بها صادرة بالاختيار لا الاختيار لكن ما عشا بعض وجود بها
صادرة بالاختيار والعقول بانه يستحيل تعدد الوجود العلم الاجمالي بالنسبة الى الشيء الواحد
لو لم يكن اي من جهته كما لا تعداد ان يكون ذكر في قوله وتحصيل الكلام آه اشاره اليه
قال الشارح فان ذلك الوجود عين علمه تعالى بالذات غيره بالاعتبار والظاهر انه
الحق ان الصورة الحاصلة في ذات الله تعالى عين علمه تعالى لان العلم الازلي
عند المحقق هو الصورة لا حصولها الكلام لا ان يقال ان المراد من الوجود هنا
قال الشارح والاجمالية بعلم بالوجه الكلي الى قوله بالعرض جواب سؤال مقدر وهو
انه لو كان الامر الواحد على كل المطابقة على الامور المتخالفة بالحقيقة بالوجه
الكلي وهذا حاصل جواب شارح التجريد عن السؤال لا يتم الا بعلم ان النسبة حصول الشيء
الا الافراد اذا كان بالعرض فما يتحرى منه يلزم حصولها فيه ولا يلزم العقول ان النسبة
الامر الذهني العقلي حقيقة للأن تلك النسبة لا يتصور بدون العلم بها وحصولها فيه
مثلا العقول ان نسبة الخارجة الى ما ليس السعفة يكون بالوجه بدون العلم
بالحالين فالكاره مكابرة والمصنف لا يرتكب المكابرة والطبع السليم لا يميل اليها

وقوله وحقق انه الى قوله وبالعرض لقوته لقوله والعلم بالوجه الكلى ليس علماً
حاصل بحقيقة ان العلم بالاشياء بالوجه ليس علماً بالحقيقة بل بالعرض انتهى حسبان كثير
من العلماء العظام كالسيد الشريف وغيره ومن تبعه ذهبوا الى ان الوضع قد يكون
عاماً والموضوع له خاصاً كما في الضمائر واسماء الاشارة وجوزوا كون الوضع عاماً بالموضوع
حقيقة بلا واسطة في علمه بل المفهوم الكلى العام الاجمالى والقائل كما يطلق اللفظ
الموضوع فهم معناه وليست واسطة الفهم في الموضوع اما الخاص بالوضع العام الا
ذلك المفهوم والقائل الوضع لا بد له ان يعلم اللفظ لموضوع له لان معنى الوضع
تعيين شيء لشيء آه وذلك لا يتصور بدون العلم بالطرفين حال الالفاظ الموضوعة
بالوضع النوعى امور غير متناهية بحيث تحت المفهوم الكلى في وضع الاسماء المشتقة
لو كل ما يكون على وزن فاعل فهو موضوع لما اتصف بالحدث مثلاً ومعرفة تلك
الالفاظ ليست الا بواسطة ذلك المفهوم الكلى ثم قوله والترتيب في جمع لو يوهم ناشئ
من قوله ان يحصل حقيقة في الذهن لكن المفهوم الكلى موضوع القضية الطبيعية
والمتعارفة فانه لو اتهم منه لكن عدم الفرق بينهما وقوله والوجود الذهني باعتبار
اى الاصل فيه هو الوصف اى المفهوم الكلى والذات بين الوجود منتزع منه
الوجود الذهني حاصلاً حقيقة هو المفهوم الكلى ثم ان المنتزع من الامر الخارجى ليس
حاصلاً في الخارج حقيقة بل الحاصل حقيقة فيه هو المنتزع منه يمكن ان يكون الا
انتزاع من الامور الذهنية لا ينكر فانه يقتضى وجود المنتزع فيه كالمنتزع منه لا يحل
الانتزاع مطلقاً لا يكون في الذهن الا وفيه الحصول الى الحصول في الذهن
الى هذا المنتزع بالعرض يستلزم نسبة الحقيقة فتأمل ولا يستحيل في التردد وهو
وقوله فهذا هو الفرق بين علم الشيء بالوجه والعلم بوجه الشيء آه وما ذكره
المحقق الجندى في حاشيته على شرح الشمسية من الفرق بينهما لا يوافق لما ذكره شارح
التجريد حيث قال في عدم استلزام العلم بوجه الشيء علم ذلك الشيء بذلك الوجه
وفرق بين العلم بالوجه وبين العلم بالشيء بذلك الوجه والعلم بامر صادق

حقيقة
بل الحاصل في الذهن

اى دون الحكم

مقابله

اى دون الحكم بما ذكر المفهوم الكلى ذو معلومية المحكوم عليه يكون من شرائط صحة
الحكم وبهذا قال صاحب التتمة ولا بد من تصور المحكوم عليه بذاته اى بكنهه او
بامر صادق عليه اى بوجه واراد به من لفظ التصور المضاف الى المحكوم عليه معنى
حقيقياً او مجازاً اعم والمعنى الاعم منهما مستبعد قوله اى جعل السؤال الاول من
التردد بشقوق الثلث قوله مع ان كلامه هذا اى كلام الشارح في مبدأ شرح
في التمثيل قال في التتمة حيث حصر حال المجيب في شيئين لعلمها او جهلها والمعنى الاول
وليس كذلك فانه يوجد في كل قضية كلية حاصلة لكل احد من ذوى العقول الكاملة
غير مخصوصة بوقت دون وقت وحال دون حال انتهى فيكون المخالفة بينهما باعتبار
التقييد بوقت دون وقت وحال دون حال وعدمه واما المخالفة لما سيجيء من قوله
او المعقول ده فباعتبار انه يوافق الشق الثالث من شقوق الترديد قوله ثلثة
الا ان لو لا قوله علمه يعنى ان الا ان بدا انه من الاجمال في الرسالة معناه المصطلح
عليه من كون العلم واحداً او المعلوم متعدداً حتى يلزم مخالفة ما ذكر في الموضعين
فهذا الشرح لما ذكره في الرسالة بل يريد معنى لا يلزم المخالفة وان لم يتعين ذلك
المعنى عندنا قوله مع ان هذا العلم الا هذا علاوة بالنسبة الى الجواب عن سؤال
المقدر الذى حاصل كلام شارح التجريد وهو قوله والعلم بالوجه الكلى علماً
على ما في الشرح الاجمالى العلم الواجب مخصوصة كما في المختصر يقول
بالعلم الاجمالى الى اشارة كيف في التتمة ثم قال فيها فقوله فكيف يشرح المتكلمون
او بناء على من قال انه جار على سياق مذهب المتقدمين من المتكلمين انا فنبين لهذا
القول كما مضى تأويله بعد قبول العناد وفيه بل الحق ان القول الاجمالى ليس
ليلزم الشامل بانه علمه تعالى اجمالى بسيط سواء كان من المتوهم او
من ان ما في المقدر كون جواب شارح التجريد عن قول ان ما يكون من
جانبه اثباتاً للعلم او الاجمالى له تعالى وان لم يكن موضعه مسوقاً
لهذا الوجه بل لاثباته في الجملة في علم الواجب او في غيره فان اراده

نعلمها
وقت

ههنا الغرض كما ان ايراد كلام الامام للايراد عليه كالمتوهم لانه
محض حكاية لقربها بحاصل المراتب ان الاحتمال للثالث اولا والتوهم
عليه وجوابه او كلام الامام عليه وجواب شارح التجريد له فالجواب عنه
والعلاوة ايضا عليه وجوابه لكنها ليس في المقام ظاهرا بل يحتاج
الى الاستفسار من المفسر ان والشرح الاصطلاحي يدفعه فلهذا لا يتوهم ان
جوابه جواب عن العلاوة وهذا انما نشاء الصواب او رد جوابها قبل يرد انتهى كلامه
فيها ولا يبعدان يكون وجه قوله الحق اقال من ان اكثر المتكلمين اومن
منهم الحكما يجوزان يكون قولهم بانه تعالى لا يعلم الجزئيات الا من حيث قولهم
هو ان طريق العلم بالجزئيات هو الاحساس وهو لا يكون الا بالآلات الجسمانية
والقديم تعالى منزه عنها فيلزم عليهم نفي علمه تعالى بالجزئيات مطلقا فكفروهم
وقد عرفت من جانبهم ان اللازم نفي العلم الاحساسي وهو العلم الجزئي
لا مطلقا لعلمها على الوجه الكلي اي العلم الكلي والجزئي بالآلة والكلية من اوصاف
العلم لا من اوصاف المعلوم قوله وايضا يرد اه قال في التتمة هذا المراد على
شارح التجريد حيث قال فصح ان يحكم على تلك الافراد دون ما عداها اي بحكم ان
اتحاد في الحكم والاتصاف مع القول بان حكم الطبيعة مع الفرد فرادا وبالتغاير
وعلى التغاير كيف يتصور الاتحاد في نسبة الاتصاف مع التغاير في الظرف وعلى الاول
يلزم ان يكون الحكم على الطبيعة هو الحكم على الفرد واتصافها اتصافه مع ان كثيرا من
الاتصاف يثبت لها لا له كعموم الكلية نعم الحكم على الفرد يتضمن الحكم على الطبيعة
في ضمنه واتصافه يتضمن الطبيعة ويجوز ان يعتبر ذلك في جوابه عن الاستلزام
بين الاتصافين بالعينية الا ان يقال ان الكلي الطبيعي عنده متحد مع الفرد ذاتا
ووجودا والكلية والجزئية من اوصاف العلم لا من المعلوم فعلى هذا تم ما قاله فتدبر
قوله وايضا العلم اي هذا القول مع ان هذا العلم خاص ممن قال بالاجمال في علم الجزء
كالعلم الاولي اجمالا انتهى في التتمة قوله وعلى احتمال التعدد من الصور والمثلثة يلزم

الطباق صورة وجدة على امور مختلفة الحقائق لزم على الاحتمال الاول
والثاني يلزم اتحاد الكل مع كل واحد من اجزائه بل يلزم ان يكون الشيء الواحد
وهو الكل المجموع من حيث كثرته ايضا بعدد واحد على عدد الاجزاء قوله موجودة
متمايزة في حواله او لا سبيل لوجودية الاشياء المتمايزة ولعل قوله متمايزة
صفة كاشفة لقوله موجودة لان الموجود يستلزم التمايز والتعين او شيء
عام متخصص لم يوجد المحض هو الوجود والخاص عند الشارح كونها موجودة
متمايزة في حواله او لا سبيل لوجودية الاشياء المتمايزة مع القارة الموجودة
قوله وعلى الثاني يلزم وجود الكل بدون الجزء هو ممتنع قال المولوي العلامة
جلبي في شرح حاشية على شرح العقائد النسفية في بعض ما ذكره العلامة التفتازاني
هنا ان مفهوم الوضع لقوله فلا يمكن تصور الشيء بدونه اي بكنهه وحقيقته
واما التصور بالوجه فقد يمكن بدون الذاتيات انتهى فيقال من كل امر
ان المعلوم بالوجه معلوم حقيقة وتحقيقا بانا ان الكل هو حاصل وموجود في
الذهن ولم يوجد جزؤه فيه فعلم ان وجود الكل عند الاستلزام وجود جزئه
فيه على ان الكل المحقق الخيالي قال في حاشيته على هذا الشرح وكذا الجزء
فذلك ان الجزء المتصور عند تصوره الا ان بالوجه ونهايته بالاجمال
وغيره مما ذكره السيد الشريف وغيره من منع استلزام العلم بالخاص العلم
بالعام لعدم كونه ذاتيا له او لم يكن لي حصول تصوره بالكنه فهو اقوى الجواب
لم لا يجوز ان وجه بحال الجزء الكلي وان الجزء وان وجود الكل الخارجي وجوده
موقوف على وجود الجزء كما هو الظاهر من تقريره ويشير به ما ذكره في حاشيته
فهو قابل للنزاع المذكور وان كان المراد ان في المحل فيه من ان وجود
مطلقا بدونه يمتنع الاستلزام عدم المعلومية الاجزاء وهو خلاف المقصود
كما يشير به ما سنذكره في الرابع ثم الكلام والنزاع المذكور يحمل بخصوصه
بالخاص مستند الى بناءه ان الجزء علة ماهية الكل قوله قال اجيب جواب باختيار

الشق الاول من لزوم المفسدة بسبب الفرق بين التفصيل والاجمال بالاعتبار
وعدمه كما ذكره في التتمة قوله وحسم به الكلام اشارة الى انه لم يتكلم بعده الا على
انه معتقده بتمامه قوله فلذا اعاد والا الى قوله لحط بالبال هذا ابطال
للاجمال مطلقا ولا خصوصية له على استلزام لما اى ذكره في التتمة [illegible] علم
ان مراتب النفس اربع اولها العقل الهيولاني ثم العقل بالملكة وثالثها
العقل بالفعل والرابع العقل المستفاد وهذه المرتبة الرابعة مرتبة ثابتة جدة
وعلم التفصيل ثم ان المستفاد من كلام [illegible] التحقيق الفاضل مراتب العلم ولو
العلم الاجمالي على حيلته ان العلم الاجمالي فوق مرتبة العقل بالفعل حيث قال
ومراتبه ثلث اى مراتب العلم الاول الكونه بالقوة محضة وعدم العلم عما من
شانه العلم وهذه القوة قد يكون بعيدة منه كما في العقل الهيولاني وقد تكون
متوسطة كما في العقل بالملكة وهى اى جعل الاستعداد المتوسط او القريب البعيد
المجامع لعدم العلم من مراتب العلم تجوز نظرا الى الاستعداد اى كانه قبل اى كما
ان حد القريب من تلك المراتب والثانية العلم الاجمالي وهي حالة متوسطة بين
القوة المحضة التي هي حالة كمال [illegible] وبين العقل المحض الذى هي حالة التفصيل [illegible]
ان العلم الاستنتاجي ممتاز في العقل منفصل بعضها من بعض ملحوظا كل واحد منها
قصدا فالعلم الاجمالي كمن علم مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل منها فانه يحضر الجواب
في ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة هي مبدأ التفاصيل
تلك المسئلة فلم يكن جاهلا بالقوة من كل وجه بل هي بالفعل من وجه وبالقوة من
وجه آخر فانه علم نظرا الى الجملة من حيث هي جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفصيل
التي في ضمنها انتهى ثم اعلم ان الشيخ الرئيس اثبت المرتبة الثانية وسماها بالعلم
الاجمالي والامام ابطلها والتفصيل كل منهما مذكور في المحقق شرحه قال شارحه
ذهب الامام الى ان التعقل على قسمين احدهما بالقوة وهو عدم التعقل عما من شانه
ان يعقل وثانيهما فالتعقل عما من شانه ان يعقل حتى يخرج عدم التعقل الذي عما من

شانه

شانه ان يعقل كالطفل وثانيهما فانه لا تعلق لهما انهما عالمة بالقوة والبسائط شانهما هو
التفصيل فالى حين ان يعقل بالقوة بل لا تعقل المعقول حاصلا بالفعل لكنه
لكنها القوى على استحضاره وكثيرا ما مراتب تلك القوة بحسب تحقق المحلات بان
يكون قريبة بالفعل وتارة بعيدة عنه الثاني التعقل بالفعل التام وهو ان
يكون المعقول حاصلا على سبيل التفصيل بحيث تعرف اجزاؤه وتميز بعضها عن
بعض ثم ان الشيخ قد اثبت مرتبة ثالثة بين هذين القسمين وسماها بالعلم الاجمالي
قال وهي كمن علم مسئلة على التفصيل ثم غفل عنها ثم سئل عن تلك المسئلة فليس
هذا العلم بالقوة ولا بالفعل على سبيل التفصيل بل انه ليس بالقوة فلو جهل من
الاول انه يعلم في ذلك الوقت اى بعد سماع السؤال الخبر بقدرة على الجواب
تضمن علمه بالجواب اى ان عنده تمام قدرة على الجواب [illegible] جيد ومن الجواب والعلم
بالنسبة من الامرين لسلب العالم الكل وجد من الامرين [illegible]
لامتناع العلم بالنسبة دون العلم بالمنتسبين الثاني انه لو كان هذا العلم بالقوة
لكان حاله قبل سماع السؤال كحاله بعده بالنسبة الى العلم بذلك الجواب
لكن الثاني باطل لانه لا يدرك بالضرورة تفرقه بين قبل سماع السؤال
وبين حاله بعده قد يكون كانت القوة حاصلة قبل سماع السؤال ايضا
تلك التفرقة لحدوث العلم بالجواب على سبيل التفصيل انما يحصل بعد الشروع
في الجواب تتذكر اجزائه واحدا بعد واحد على الترتيب التفصيل في تحصيل العلم
التفصيلي ضرورة ان ذكر اجزاء الجواب يتضمن العلم بها وهيئاتها متميزا بعضها عن بعض
واما قبل الشروع في الجواب فلا قال الامام وهذه المرتبة عندي باطلة لان
تقدير ما ذكره في ابطال المرتبة ان تقول عند حصول هذا العلم الذي سميتموه بالعلم
الاجمالي اما ان يكون تلك التفاصيل هي اجزاء ذلك المعلوم بالعلم الاجمالي
معلومة او لم يكن معلومة فان كان معلومة كان بعضها متميزة عن البعض
الآخر فيكون العلم التفصيلي حاصلا وان لم يكن معلومة لم يكن العلم بذلك

الشيء الذي هذه المفاصل اجزاء الحاصلة البتة اذ لو كان العلم حاصلا به
وغير حاصل باجزائه بطل ما علمتموه ان العلم بالشيء المركب مشروط بالعلم
باجزائه واذا لم يحصل العلم بذلك الشيء حاصلا كان ولكن معلوما بالقوة ثم
ربما يكون حال من احوال ذلك الشيء معلوما له لكن تلك الحالة مغايرة
له واذا كان كذلك كانت تلك الحالة معلومة على التفصيل فالذي
يكون معلوما يكون مفصلا والذي هو غير معلوم لم يكن معلوما البتة
لقائل ان يقول لا نم ان تلك الاجزاء لو كانت معلومة لما تميز البعض منها عن
البعض الاخر فانه لا يلزم من علم بالشيء العلم باعتباره من غيره والا لزم
في العلم بالاعتبار العلم بالعلم باعتبار الاعتبار ومن العلم باعتبار الاعتبار
العلم باعتبار الاعتبار وهكذا الى غير النهاية حتى يلزم من العلم بالشيء الواحد
العلم بامور غير متناهية وذلك يحصل عندنا فهذا الخصم لكن لا نم بانها
لو لم يكن معلومة لبطل ما قلناه من ان العلم بالشيء مشروط بالعلم باجزائه و
نحن نقول في ذلك البتة وانما العلم التي يتوجه الشرط في العلم بالشيء العلم
باجزائه اذا كان العلم بذلك مفصلا واما اذا كان اجماليا فلا قال الامام
والجواب عن الاول انه عالم باقتداره على التكلم انه لو حسبه بهذا الجواب ان
لم يعلم لانه لم انه عالم باقتداره على الجواب عن تلك المسائل بل هو عالم باقتداره على شيء
يرفع به ذلك الاشكال في السوال واما ما هو غير معلوم واذا لم يكن الشيء معلوما
لا يكون ماهية الجواب معلومة واذا لم يكن ماهية الجواب معلومة لما اقتداره
على تلك الماهية المفصلة معلومة لان تلك الماهية انما يكون جوابا عن السوال
المذكور اذا كانت مفصلة ثم ربما كان كون تلك الماهية جوابا عن السوال معلوما
لكن ذلك عارض من عوارض تلك الماهية والعلم التفصيلي بالعارض لا يوجب العلم
بالمعروض فان العلم من النفس بحسب ذاته وتحرك البدن مع ان العلم بماهية النفس
واذا كان كذلك كان المعلوم على التفصيل عارضا من عوارض الجواب لا المعروض

فيجوز

بهو الجواب قال الامام وقال الشارح ان التوفيقية انما حصلت بحصول العلم التفصيلي
اذ التوجيه بهذا الجواب ان يقال لا نم ان التوفيقية بالبديهة اذ لو كانت حاصلة
بين حالين يلزم ان يكون ذلك العلم لحصول ذلك العلم بالجواب على سبيل
الاجمال بعد السوال ثم لا يجوز ان يكون ذلك لحصول العلم التفصيلي بهذه
العارض بعد سماع السوال لا قبله وللقائل ان يقول على الاول اذا سلمنا انه
عالم باقتداره على ما هي بذلك فيدفع ذلك السوال وقد عرفت ان العلم بالشيء
بين الامرين يستلزم العلم بكل واحد من ذينك الامرين فيلزم ان يكون عالما
بذلك الشيء وليس عالما به على سبيل التفصيل لانه عالم به على سبيل الاجمال
والمدعى ليس الا ذلك وعلى الثاني ان القول التوفيقية بالبديهة حاصل بين
الحالتين والعلم بذلك الجواب وقد كان العلم حاصلا بالجواب قبل سماع السوال
فيجوز ان يكون العلم به بعد السوال بالقوة بل بالفعل وليس بالفعل التام التفصيلي
فهو على سبيل الاجمال ويلزم منه ما ادعيناه من حصول مرتبة ثالثة بين العلم
بالقوة ومن العلم التفصيلي لانك تعلم ان المعلومية ان كانت على التفصيل
لكن الامتياز على هذا الوجه وان كانت على وجه الاجمال كان الامتياز على ذلك
الوجه فالامتياز المطلق لا يستلزم التفصيل فلا يتم قوله فيكون التفصيل حاصلا
ثم لا يخفى انه لا شك ان في العلم الاجمالي الامتياز اذ لو لم يكن الشيء متميزا لم
يكن معلوما ومنكشفا ومنعه مكابرة فلا يرد قول القائل ان يقول لا نم بان
وانت تعلم ايضا ان المستدل لم يدع لزوم العلم بالامتياز حتى لزم ما قيل
بل ادعى لزوم الامتياز ولم يلزم من دعواه ولم يحتج اليه مع ان الامتياز الذي
يجوز ان يكون عين الانكشاف ان يعتني بذات الوجه عينه ثم رجع
ما قال الشارح الاستاد وقلنا انه قال في ... ولا قيان العلم الاجمالي قولوا
فوق مرتبة الفعل بالفعل الذي هو القوة المحضة اكثر مستفاد من كلام السيد السند
في حاشيته المطول في اوائل المعاني ان المشهور في كتب القوم ان العلم الاجمالي

بعد مرتبة العلم اي قوله ثم اعلم ان الشيخ اثبت مرتبة العقل بالفعل الذي
ليس علماً حقيقة وبين العقل بالمستفاد الذي هو مرتبة المشاهدة و
والتفصيل وهي مثل النسبة الى العقل بالفعل وقوة بالنسبة الى العقل المسمى
بالمستفاد وسماها بالعلم الاجمالي وهي علم حقيقة بخلاف القوم فهم ذهبوا
الى نفي القول بهذا العلم الاجمالي بل ادرجه فقط في اطلاق العلم الاجمالي او الكمالي
قال في ابطالها بالترديد في الشقوق الثلثة وفي الشق الثاني رده بين الاحتمالين
واستشهد في الجواب الذي نقله شارح التجريد على الاحتمال الاول وحمل بوجود الاجزاء
في ضمن الكل واعتبارها وكونها معلومة بالفعل لكن الفرق بين تلك المرتبة وبين
المشاهدة والتفصيل بالالتفات وعدمه فعند المجيب العلم يكون حقيقة في هذه مرتبة
وحاصل كلامه في مقام الاستدلال الامام بخلاف ما قال الشيخ حال كونه منكراً
لمخالفة القوم فبناء الدفع على جواز ما قال القوم لم ينفع للدافع ولم يعرف علوم
من يحوي لغة ها مل يحط باطراف الكلام قوله واما ثانيا فبنائه على قوله فلا يتبعه
ما ذهب اليه هذا الطالب الى ان اثم في علم او جب فلا يبطل مطلق الاحتمال الكاره
في التهمة ولما قال باستحالة الكثرة في الصفات الحقيقية فلا ان يقول هذا يلزم نفي
قال قيل استحالة التسلسل غير مسلم لجواز ان يكون الترتب بين الاحاد دون على الكل
فلا يجري فيه برهان التطبيق تدبر فقد سبق من الشيخ ان الاحاد الغير المتناهية مطلقا
يستلزم الترتب بين المجموعات نعم يمكن منع لزوم التسلسل بني الكلام على ما ذهب
اليه المتكلمون من حدوث جميع اجزاء العالم ثم لا يخفى ان عدم نفع العلم
الاجمالي للمعارضة الدوام في دفع النقض على علمه تعالى عند القول بوجود الاجزاء
المتناهية في علمه تعالى لا يكون جواباً عن كلام المجيب الذي نقل جواب شارح
التجريد وقال في جوابه بوجودها في علمه تعالى نعم رد عليه لو التزم هذا الجواب
ولم ينقل عليه نقض برهان التطبيق بهذا التقرير فله ان يقول بالعلم المعتقد
بكونه برهانا او الذي قال فعله النقض اه ان من شرائط جريانه هو الترتب

بهذا ه

الترتب في علمه تعالى فان قيل ان الامور الغير المتناهية مطلقا يستلزم الترتب كما
ذهب السيد الشريف ان هذا المخصوص هاهنا كما افاد في الوجه الخامس من استدلال
عليه الاعلى الوجه الفلاسفة على قدم محكم طلح وهذا الايراد على المجيب كلام من لم يتفق
فهذا كلام آخر يرد عليه لا على المجيب كلامه قوله واما ثالثا اه قال في التعليق
كل نقص بلا واسطة خاص بابطالها اذ ذهب الشارح اعلم ان الظاهر ان يكون المعنى
الجزء من حيث ان معناه اليه معلوم الوجه الظاهر انما بهذه الحيثية نقيض ان لا
يلتفت اليه قصداً او لا يتفاوت بخلاف الادراك فاستحالته معلومة تمام تحت علم
مسلم لجواز ان يكون البعض المعلومات عن تعلق العلم على سبيل الاخطار بالبال كل عالم
وهذا ليس نقصان العلم قوله يلزم ان يوجد كل واحد من الاحاد في نفسه وغيره
مرات غير متناهية اي في نفسه مرات غير متناهية لان الصورة التي هي صورة المجموع منطبقة
على المجموع زيد وعمرو وبكر مثلا وهذه الصورة لكونها صورة كل واحد بعينها منطبقة على زيد
مثلا فيلزم ان يكون ذا اجزاء جملة اجزائه نفس زيد ايضا لكون هذه الصورة
بعينها صورة المجموع الذي يكون زيد من اجزائه وكذا ينقل الكلام الى الجزء صورة
هذا الزيد وهكذا الى غير النهاية وكذا الحال في عمرو وغيره بعبارة اخرى لان هذه
الصورة بعينها صورة الكل ايضا على ما هو المفروض ولا شك ان الكل مشتمل على
الاجزاء فيلزم ان يوجد صورة زيد مثلا في نفسه مرات غير متناهية وفي عمرو مثلا
ايضا قوله ان لا يوجد الاجزاء في الكل ايضا كما في الاجزاء اي كما لا يوجد الاجزاء
في نفسها لا يوجد في الكل ايضا قوله واما استحالة صورة واحدة اه لعله يلزم من انفصال
لان الصورة اذا انطبقت على عمرو يكون لها خصوصية عمرو ولا خصوصية زيد فيكون لها
خصوصية زيد ولا خصوصية مثلا قوله وعدم استحالة اي الصورة والاولى عدم الجواز
واذا وقع التصرف في الصورة بان يجعل الصورة الموهومة صورة الجميع
وصورة كل واحد مخالفة للآخر مع بقاء خصوصيات الاحاد قوله اذا وقع التصرف
في المعلومات يخلع الخصوصيات الباعثة للامتياز عنه او ضمنها يعني عدم المعلولية الخ

الواحد ٢

واذا انطبقت على زيد يكون لها خصوصية
زيد ولا خصوصية عمرو ح

الاحاد ٢

المخصوصة مع حفظ الخصوصيات يلزم اذ او وقع التصرف في المعلومات الحصة
باخذ المخصوصيات البحثة لا مبتار بعض الافراد عن البعض الآخر عنها
اذ حصل بعد واحدة لمجموع المخصوصات مطابقا للتصرف ثم العواحدة يلزم عدم
معلومية الاحاد بخصوصها ايضا اذ هذا التصرف فحصل المجموع مطابقا
قوله فلا يلزم ان ما ذكره هنا ينافي ادخال قوله في المعلوم يعني ما ذكره
في الرابع حيث مندرج في فيما وهو انطباق صورة واحدة للامور المخالفة
في الاوجه تحمل قوله وايضا لو كانت هذه الصورة مدخل القول يلزم انطباق
صورة واحدة على امور متخالفة الخ جوابا آخر لعل الشق الاول من الترديد
الرابع مبني على ضم الخصوصيات والشق الثاني مبني على خلع الخصوصيات فتفكر
فيه دقيقة وخفاء **قوله** هو وجود للكل فوق المشاهدة على ما ذهب اليه اي وجود الكل
المجموع فوق ما على ما ذهب اليه الشارح التجريد لعله صرح به في كلامه ينقل حجة منها
والا لا يستفاد من كلامه المنقول في هذه الحاشية وبما ذكره سابقا من تعلقه
ولعل هذه هي الحظار اشتراط عدم قبول ما ذهب اليه **قوله** فيجب ان يوجد
وجود للكل يعني ان الكل موجودا محيطا اي الجزء كذلك ولو كان محيطا موجودا — اذ الكلي ح
غير محيط فالجزء ايضا كذلك **قوله** وعلى الثالث اي على الاحتمال الثالث من الصور
الثلث المذكورة في استدلال ابطال برهان ... والاستدلال قال الاستاد
الكل ... من تتمة حيث قال العبد لعل هذا القول متعلق بتعدد اي التعدد
بالنسبة الى هذا القول فهذا القول في مرتبة الجزء الاخير ان الجزئية بالنسبة
الى هذا القول كان يكون هذا القول في مرتبة المحكوم عليه ان يكون هنا كقوله آخر
في مرتبة جزء آخر هذا واذا كان المراد بقوله فانه يتبادر ... دفع توهم ان الحكم
اللزومي لا حكم العقل بتمه ... والا مكون متعلقا بالجزئية الا انه صح يكون
جوابا للعبد جواب لذلك القول فانه ... في الجواب الاول هو الحكم السابق
عليه بانه علم بالفعل لا بالقوة كي يتوهم ... والجواب الثاني هو هذا العبد تتمة المثال

في المثال انتهى ومراده من الخبر بعد الظهر كون الجملة الخبرية لا تكون حكم المبتدأ بعد خبره
يعني ان حاصل قوله فالمعتاد الى قوله العربية ان تحتمل توهم ان العلم الآخر
الاجمالي علم بالقوة وليس الحاصل كذلك في التمثيل والمقالة فانه لو فرض انه العبد
بعد تسليم عدم كون العلم بالفعل بل بالقوة في المثال المذكور لا يكون الى ان
في المثال بل العلم فيه بالفعل **قوله** ولو فرض انه يكون اشارة الى جواب آخر
لو لم يكن ما لم يدل على الجواب الآخر مذكور فيما سبق وما هنا قوله فانه المبتار — يكون ح
الا العلم بدل عليه قال الاستاد واما على مذهب الحكماء القائلين انه اي المعروض
يستفاد من كلام جمال الملة والدين في حواشيه على شرح التهذيب والتقييد
ان بعضهم ولم يتعين انه جمهور قال الاستاد ولم يتعين ان كان المعروض صيغة
المعلوم فهو من الاستاد وكغيره راجع الى الشيخ ويحتمل ان يكون مجهولا ويحتمل ان يكون
من الشيخ ايضا بل قوله مع تيسر ايضا قال الاستاد ويمكن ان يذهب احد مذهبا
ثالث من الترديد المذكور بالنسبة الى مذهب المتكلمين والجواب الاول هو
قوله حلت على حصولهم اه قال الاستاد وقد حقق الى الاستاد في هذا الجواب
ايرادا لتوهم ورود هنا بان يجوز الفرق للقيام والحصول من الشيخ فلما ذكره
في حواشيه قد قدح في هذا الفرق فاجاب بان القدح علما من جرح الاعلى من
جوزوها وقع مبتنيا على سبيل التجويز لا على سبيل الجزم منا فاذا انتهى يمكن ان
ان السائل معترف بين الاحتمالين وطلب الجواب بالتنقيح وعلم ان الشيخ
هو عالم الجواب كي اشار اليه بقوله فيجوز كونها مجوزا قائما بنفسها لا
يرفع تجويز الآخر فان قيل ان هذا المنقود لم يخرج عن ورطة الرد بل هذا
بعينه يرده منقطعا فافهم **قال الاستاد والاستاد** فيمكن تعدد كلامه
الا قوله علمه عيناه ان قوله فان بين الحصول والقيام فرقا دعوى
صريحه وكلام المحقق ان لا منع في بلغة وقوله قال الاستاد وهذا منع لمقدمة
الاول يعني منع قبول الذهن لهما منع بعد تسليم اقتضاء الصفة الذهنية

الحرارة والبرودة قال في التتمة حاصل الاول ان الشي المتعقل موجود
في الذهن بنفسه وحقيقته قائم به لكن لا يكون منشأ للآثار الخارجية
ومصدرا للآثار باعتبار هذا الوجود او مدار ترتبها على الوجود الخارجي
وحاصل الثاني بعد تسليم عدم الفرق بين الوجودين فيهما منع الاحتياج
وتسليم الحصول نظير حصول الشي في المكان والزمان انتهى اقول حيث
لم يعلم ان المراد من الصورة الذهنية في كلام مقسم حكمة العين هو صورة
ومثلية حاصلة من مهيتها في الذهن وقائمة به والحرارة والبرودة
هو الآثار المترتبة فيجوز ان يكون مراده اولا منع اقتضاء الوجود
الذهني لهما تلك الآثار وثانيا بعد تسليم الاول منع قبول الذهن
لهما يعني ان الصورة الذهنية لا تمنع ان يكون علة لما عليه ... بعد
تسليمها فلا يلزم ان يتصف الذهن على ماهيته لها ... بل صرح اذ
منع القبول منع قبول الذهن الآثار لا منع قبوله مهيته ... اسلم
ان شارح حكمة العين حمل مصنفها على القول بالشبح كما استفاد من جواز
عن ايراد العام وليس على المتصور وليس في ما ... الكيف بالوجود الظلي
بل هو قائم بها بالوجود العيني نعم ما ذكره استادا للاستشهاد كما يظهر من
التتمة من ان الشي المتصور موجود بنفسه وحقيقته قائم به هو مطابقة
السيد الشريف وكلام مصنفها في ذكره ... فيما نحن
فيه لا فرق في الوجود الذهني بالوجود الظلي لا بالوجود العيني قوله
وقد نقل البعض من ... ايضا اي قد نقل الفرق بين القيام والحصول
عن غير مصحح حكمة العين ايضا قوله وحاصل الجواب اي جواب شارح التجريد
وقوله ان الموجود في الذهن الى قوله وجوده خارجيا يدل على ان الموجود
في الذهن لا يلزم ان يكون موجودا بالوجود الظلي بل قد يكون بالوجود
العيني وهو كوجود الشي ... في النفس لانهما مع قيامها بالنفس موجودة بالوجود

بالوجود العيني قوله وهذا الجواب اي جواب شارح التجريد قوله وهو اي هذا الجواب
هذا الجواب للفارق بين الحصول والقيام قوله وذهب بعض المحققين من
الاذكياء ضعف بعد ضعف لقوله مذهب آخر والضعف الاولى سوى ...
والمراد من هذا البعض هو مير صدر الدين الشيرازي والظاهر من هذا تفرد
صاحب هذا المذهب بهذا وغيره والحال ان كثيرا من الحكماء ذهبوا اليه وذلك
البعض قال جانبه في دفع ما يرد عليهم بعد القول بكون الاشياء حاصلة
في الذهن بذواتها من ان ما ... ان الشي جوهرا او من مقولة غير الكيف
في الخارج وكونه كيفا في الذهن ... الى ان قال العلم بكل
مقولة من تلك المقولة في الذهن كيف ... مثل آنكه كيفيه ميشود آن
... زاريست هرچه غير از ... باشد وآن ... افتد ... ميشود
... ما ذكره الشيخ في حواشيه على شرح التجريد بعد الايراد على القائلين بان
العلم والمعلوم متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار وبانه من مقولة
الكيف مطلقا بانه كيف لقولنا بالكيف من اصطلاح كلام ليس الا تجويز عده
العلم كيفا على سبيل ... كما ذكر في الاصول انتهى يشعر بان مراده من هذا
القائل غير صدر الافاضل قوله واحدان بالذات والاولى ان يقول واحد
بالذات لا يخفى ان غاية مذهب الانقلاب والاحتمال قوله بكون الاشياء
حاصلة في الذهن بانفسها مع كون العلم كيفا وكون المعلوم من اي
مقولة كانت ومعنى كونه عين المعلوم انه لو وجد في الخارج لكان عين
المعلوم مبني على الحيلة التي لا يلتفت اليه الذكي على ان فرض وجود الشي
يقتضي بقاء مهيته ذلك الشي بحالها وههنا بل وجوده الذهني بالوجود الخارجي
وليس الحال كذلك فيما ذهب اليه قوله يكون من مقولة اخرى والظاهر ان
يقول من تلك المقولة او من مقولة اخرى قوله فيوافق اصحاب الشبح اي يوافق
بعض المحققين من الاذكياء اصحاب الشبح والظاهر يخالفها قوله وليس بحيث لو وجد

في الخارج كان من مقولة اخرى وذلك السلب باعتبار سلب فرض الوجود لانه
يصح الفرض لكن ينتفي كونه من مقولة اخرى لانه موجود في الخارج الآن
ان يتحقق بجامع الواقع كما تصح ان تقول في النهار ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود وقوله فيرجع مذهبه الى الانقلاب المسمى في الذهن والخارج
الى مذهب بعض المحققين من الاذكياء ان الماهية في الذهن كيف
وفي الخارج جوهر او من مقولة اخرى من مقولات العرض لكن العلم
لو كان كيفا لكان بعد فرض الوجود الظلي كيفا ولم يكن انفعالا
وقوله فالمذاهب في الصورة العلمية اربعة على التقدير كون الصورة علما و
العلم ارتباطا لا مطلق العلم فالانفعال والاضافة ليس كل منهما محتملا
فيه والكيف شارح التجريد وقوله واثنان منها اي من الثلاثة وهما الفارق بين
الحصول والقيام وهو شارح التجريد وصاحب الشرح وقوله موجودة خارجية
قائمة بالذهن او عندها حيث كيفيات النفس او صفة لها في الخارج وقوله ولكن
واحد منها اي الفارق وهو شارح التجريد وهذا القول اشارة الى الفرق
بينه وبين صاحب الشرح والمراد من قوله واخر وهو ملك الاشباح وقوله
وواحد من الثلاثة اي بعض المحققين من الاذكياء وقوله بالمعنى الذي
كون الشيء بوجوده الخارجي كيفا من مقولة اخرى وقوله وواحد من
الاربعة الى الشيخ الرئيس قال الله وانت خبير بانه لو اجرى اه
يعني يمكن في جواب الترديد المذكور بالقياس الى الحكماء القائلين بان علمه تعالى
عين ذاته اجراء الاحتمال الذي ابداه بعض المتأخرين من الفرق
بين القيام بالفعل والحصول فيه كما جرى على مذهب المتكلمين وحين عدم
الاجراء اختير الشق الاول من الترديد المذكور بان الممكنات حاصلة
فيه تعالى وقائمة بانفسها ولا يكون قائمة به تعالى ثم قال الاستاذ ره
بعد نقل ما ذكره شارح التجريد من ان الحصول في الذهن لا يقتضي الاتصاف

الفرض

الذهن

الذهن بالحاصل كما ان الحصول في المكان والزمان لا يوجب اتصافهما بالحاصل
وانما الموجب للاتصاف هو القيام لا الحصول والثاني لا يستلزم الاول كما عرفت
في الحصول في المكان والزمان انتهى المقصود هنا ان حصول الممكنات في العلم
يمكن ان يلتزم حصولها فيه سبحانه وحصولها فيه سبحانه لا يقتضي قيامها به سبحانه
ثم لا يخفى عليك ان الحصول في المكان هو حصول المظروف في الظرف وحصول
الممكنات في العلم ليس من هذا القبيل وما وقع في كلام بعض الاكابر الحكماء عنه تعالى
وعلمه تعالى انه مكان لها المكان ليس مصروفا عن ظاهره فالحصول فيه سبحانه العلم
بكونه ليس من هذا القبيل العلم كيفية ومع هذا يستلزم القيام وهذا الكلام
لا اختصاص له بمذهب المتكلمين ويكون على مذهب الحكماء ايضا كما افاده فيما سبق
بقوله وانت خبير بانه لو اجرى هذا الاحتمال اه انتهى فحصولها ليس حصول العلم
بل حصولها فقط ثم لا يخفى ان هذا الاحتمال هو الحصول الظلي لانه الشائع
في كلام شارح التجريد ما اخذه يدل على ان المراد هو الوجود الظلي وما سيذكره
الشارح بقوله انما يتوجه اذا قيل بوجودها في الخارج الظاهر يدل على انه ليس الحصول
بمعنى الخارجي بل هو الحصول العلمي الظلي ومع ذلك يكون الحاصل فيه تعالى
اعلم ان الاشارة بالقول في شرح قوله ولا يمكن حمل المثل اه
اي لا يمكن ان يتحقق ان الصور العلمية للممكنات على التقدير القول
بكونها حاصلة في ذاته تعالى قائمة بانفسها غير قائمة بذاته سبحانه
هي المثل الافلاطونية فيلزم القول بما ذهب اليه الحكماء بالمثل الافلاطونية
مع انهم لا يقولون به وينفونه وانما لا يمكن ذلك لان المثل
الافلاطونية صور مجردة متعلقة موجودة في الخارج عند
المشائين بوجود اصيل والصور العلمية للممكنات صور حاصلة في علمه
سبحانه بالحصول الظلي وان كانت قائمة بانفسها بحيث هذا الحصول
انتهى اعلم ان مراده من الصور العلمية هاهنا الصور الحاصلة فيه تعالى

في علمه تعالى الا ان يكون تلك الصور علماً بل العلم سواء كان
يستفاد من كلام الاستاد فتدبر وكان مراده انها
انها موجودة في ذاتها بالوجودات الظلية وتلك الوجودات وان
لم يكن الوجودات العينية لكنها ليست وجود العاقل بكون
العلم الذي هو ذاته كوجود الحاصل في الذهن مع ان ذلك
الحاصل ليس الا في الذهن قال الاستاد والحاصل ان
الكلام في هذا الوجود للممكنات انه بالاختيار ايضا بان الحصول
في ذاته تعالى بالوجود الظلي الظلي اذا كان صادرا عنه تعالى بالاختيار
يكون مسبوقا بالعلم حتى يصدر فيكون وجوده في ذاته تعالى
قبل هذا الوجود الظلي وذلك ايضا صادر بالاختيار وهكذا فيلزم
التسلسل في الوجودات الظلية ثم تسلسل او رد بالتحاشي عن صدور
الوجود العيني للحوادث بالاختيار وعلى القول بكون علمه تعالى
بالممكنات حضوريا وبكونها صادرة بالاختيار ومعنى نقل الكلام
بالعكس الى الاثر وعلى المتكلمين ايضا بهذا المعنى يمكن ان يقال ان
الحكماء قالوا بصدور الممكنات عنه تعالى بالايجاب لا بالاختيار
وان المتكلمين يجوزان يقولوا بصدور الوجود الظلي للممكنات
في ذاته تعالى بالايجاب كصدور صفاته تعالى ويكون
النقض عندهم ايجاب صدور الممكنات عنه تعالى بالوجود العيني
فلا يلزم التسلسل على مذهبين فتأمل حتى يظهر لك حقيقة الحال
ثم اعلم ان الاستاد الاستاد اولا التزم

التزم وجوز الامور الغير المتناهية بالوجود الظلي في ذاته ثم بعد
الممكنات الغير المتناهية بقوله مراده منها ما هو اعم من الموجود والمعدوم
لا الموجود فقط لانه متناه الى ان قال المراد هو الممكنات الموجودة
لكن الالزام على الحكماء فقط لانهم يقولون بقدم الممكنات في
الجملة ومقصوده انه الزام التسلسل باعتبار كل وجود ظلي على الحكماء
والمتكلمين وهو الايراد مشترك بين الفريقين فما ذكر في المقام فيه
وهو قال الاستاد والحاصل يدل على ان الايراد بقوله فان قلت اذا
كان صدوره عام لجميع المذاهب لا يخفى ان لفظ ما ذكره الاستاد بقوله
فان قلت واعلم ان ما ذكرناه جار على سياق آه ومن قوله واما
على مذهب الحكماء القائلين آه هو صريح في مذهب المتكلمين على تقديرهم
لتقام السؤال والنقض وبعد تقريرهم لم يحصل مذهب المتكلمين و
[illegible] بالمذهبين بسبب ما في النقض [illegible] المذكور لكان بقوله فان قلت
على ما ذكره آه ثم اجاب بقوله بالطريق الاول بقوله قلت وان سلم
بقوله ويمكن ان يذهب آه ثم افاد ان جواب الثاني الواجب على
مذهبهم [illegible] وهو الجواب جواب عن النقض [illegible] المذكور و
اشتراكه [illegible] ولو قيل [illegible] وجود [illegible] في علمه
انما يكون لا وجه [illegible] بقوله [illegible] اذ لو كان صدوره [illegible] في النقض
المذكور في مذهب الحكماء [illegible] بينهم وبين المتكلمين
بل ان [illegible] بهذا [illegible] لا [illegible] كما لا يخفى على
[illegible] ان يكون [illegible] الحكماء والقائلين
القائلين [illegible] الا ان شئ الاسباب حيث
للحصر الذهني [illegible] الايجاب [illegible]
الوارد عليه يكون في الحقيقة [illegible] فالالتزام ثم
ينبغي ان يكون المراد من هذا القول افاده [illegible] وبينهم
ملاحق الكلام افاد [illegible] بين الحكماء [illegible] كل

المتكلمين الى العالم فصرح ثم قوله عام لجميع المذاهب والظاهر لفظ
الجميع يعم مذهب المتكلمين والقائلين بكون علمه تعالى بعلمين ذاتي و
قوله في الاول لو كان خاصا على المتكلمين اي ان المراد من المذاهب
هو الاول والثالث فتامل وقوله يعلل وجهه ان الكل يقولون
انه اضافة او صفة ذات اضافة يعني هذا الكلام بالنسبة الى
غير المتكلمين مبني على المسامحة لان غيرهم لم يقولوا بان علمه تعالى به
عام في الغائب الى علم يستلزم الاضافة وقوله في الاول لو كان
خاصا اي وان لم يكن الايراد شاملا لجميع المذاهب بل لو كان
الايراد خاصا على المتكلمين اه وقوله فالجواب المحقق حاصله
اختيار الوجود والعلم ليكون طرفا للاضافة اي الجواب الذي
ذكره بقوله والمحقق ما ذكرنا انه لانه عامل العلم كما يستفاد به
من جوابه الجواب الذي ذكره بقوله علمه على اصولهم اه قد
عرفت انه يلزم ان يكون طرف اضافة العلم هو الوجود والعلم الذي
هو وجود الممكنات وجودا علميا فانظر فانه هل يصح لتفاكر
الاعتبار لا ولا ينبغي ان يتوجه ايراد الاكتساب وانه صحيح وفساد
وما ذكرنا اخير ما ذكره بقوله فانه يلزم ان يكون طرف الاضافة
العلم اه اي لا يحتاج على من له ادنى دراية وقوله على بطلان التعلق
مطلقا اي سواء كان التعلق بما ليس الا ايجادا او لا اي وكره التم
الوجه الخامس من بطلان التعلق وقوله كما مر في الشرح حيث
يحتمل ان يكون اشارة اليه ويحتمل ان يكون اشارة في الجواب
المحقق الذي ذكره في سياق قوله ولو اورد اه او بعد منه وقوله
في تتبع الكلام فانه كما هذا الوجود انه ممكن فلا بد له من علم
سابق عليه فهكذا انت خبير بان ابطال بيعه انه لم يقع
قط لكن قد عرفت وجه في اشارة فانه المراد بالاكتساب الا ان
ان مراده انه يبقى في هذه الدرجة وان الجميع بعد ذلك فهو مردود

فقد مر وقوله وانه يلزم ان طرفا الاضافة الامر الحاصل في العلم والاعتقاد
والمعلوم امرا خارجيا مع ان الطرفين يجب ان يكون نفس المعلوم حال
في الكلية قوله مع ان الطرفين اه يعني يجب ان يكون طرفي الاضافة هو
الاعتقاد لان الاضافة لا ان يكون طرفي الاضافة امرا بعد ان حصل في
العلم الذهني والاعتقاد امرا خارجيا والاتفق انه يحقق طرفي
الاضافة العلم نفس العلم فلم يشتغل بنفسه كما مر التقريب فيما لا يخفى
يمكن ان يقال ان الامر الحاصل في العلم متحد بالذات مع الاعتقاد المعلوم
والتغاير بحسب الوجود العلمي والوجود العيني ولم لا يجوز ان يكون
طرف الاضافة هو العلم الحاصل منه دون كونه طرف الاعتقاد فلنكتفا
ولا بد التفتيه من الدليل وقوله القول الحق اه يعني ان الجواب المحقق في
الحق لسبب قوله وقوله في تتبع الكلام اه والحق في المحقق على الايراد
لقوله فان قلت اذا كان صدور الممكنات اه وبعض كلامه انه القول
في اجابة المتكلمين الجواب بعد قوله ولزوم قدم المتكلمين من حيث
مذهبهم مشترك بين هذا اي القول الحق اه وما ذكره الشارح الا ان سلم
لان مذهبهم اضافة او صفة ذات اضافة لعل مراده يجوز ان يكون
انهم لو التزموا ما ذكرنا لهم مخلص لكنهم لم يلتزموه فيرد عليهم الا و
عليك لا يخفى ان هذا المقام مقام التحقيق لا يكون المخلص على صعوبته الا
بلطف من الله تعالى وكرمه فتفكر قال الشارح السلام ولا يلزم تعدد القدماء
لانها موجودات علمية لا خارجية اعلم ان القول بكون الممكنات موجودة
في علم الله تعالى وقائمة بالقديم من غير ان يكون قائما بذاته تعالى
عليه يعني يلزم ما عن البرهان المذكور بالنسبة الى مذهب المتكلمين واما
القائلين بكون علمه تعالى بالاشياء عين ذاته تعالى باشخاصها وانها قائمة
بالغير لو لم يجعل موجودات خارجية فيكون هذا القول هو القول
بالمثل الافلاطونية وهكذا ... التحقيق يصح ان القول لو اتحاد يكون
هذا القول هو القول بتعدد القدماء التي لا يكون بعضها صفة لبعض

بالبعض الآخر فكيف يصح ان يرتكبه المتكلمون لانهم لم يقولوا بذلك
التعدد ونعم يقولون بتعدد القدماء التي واجبها هو الواجب
الباقي هو صفاته والقول بان الممكنات بهذا الاعتبار موجودة
في العلم وليست بموجودات في الخارج مع انها قائمة بانفسها نوع
الاشكال في الفرقين وقوله واما المثل الافلاطونية على ذلك لان
المثل جواهر والمعلومات اعم من الجواهر والاعراض ولان المثل مرتبة
لانواع الاجسام والمعلومات اعم من ان هي الانواع وغيره والقول
بتحقق اللوازم لا يستلزم القول بتحقق كل خاص حتى يلزم القول
بالخاص الذي هو المثل الافلاطونية فلا يكون القول بكون المعلومات
في علمه وكونها قائمة بانفسها القول بالمثل الافلاطونية قوله فلا يمتنع
عن آه يعني لا يكون هذان الوجهان وجها لعدم الجمل لان المعلوم
بتحقق جميع المعلومات في علمه تعالى والقول بتحقق جميع افراد الاعم
القول بتحقق كل بعض فيلزم ح عليهم قولهم كما الخلو قوله اذ لو
يكن يلزم القول باموره غير متناهية موجودة في علمه يعني كما ذكر في قوله
فلا يمكن حمل المثل آه وان يتوجه الاشكال الوارد على الحكماء ومن قوم
كما الخلو والاشكال الوارد على المتكلمين من لزوم القول بتعدد
القدماء لكن يلزم القول باموره غير متناهية موجودة في علمه تعالى بعض
القول بالتسلسل وهو مع قوله الاجمالي في العلم لا يستلزم الاجمالي في المعلوم
الذي لف بالمرتبة يعني في المعلوم المخالف للعلم بالمرتبة فلذا لم يكن هذا
مستلزما لذلك لم يندفع لزوم باموره غير متناهية موجودة في علمه تعالى
الظاهر ان يكون لا يستلزم الاجمال في الامر الحاصل في العلم المخالف بالمرتبة
لانه قد قال في الحاشية ان بعضها والظاهر ان المعلوم عين الامر الحاصل
في العلم قوله الاجمال آه نعم القائل بالانطواء على تقدير كونه
علمه تعالى بالاشياء حصوليا وانه قال يكون علمه تعالى اجماليا لكن الكلام
بصحة الانطواء قوله فتحقق الكلام الى قوله اعلم ان نقل الكلام

الجمل

والكلام في قوله واحد لجميع الممكنات باعتبار هذا الوجود ويستلزم لا عن ان
كون الكل بتحققه فيه ينفك عن متناهية فيلزم التسلسل لعدم المتناهية ثم لا حاجة
اليهم في الوجود لحقيقة هذا الوجود وازليتها في دفع الايراد ثم ان كان بالاجمال
فلا يكون الا انه وان كان الظاهر تعلق الكلام هو الاول وان حصل ان جملة على
كل منهما المكنى قوله ويرد على المتكلمين الخ آه والظاهر ان يكون قوله
الخ متعلقا بقوله ويرد والظاهر من قوله في الاجمال آه لم يدفع قوله
لكن يلزم القول آه ان لزومه اي يكون على الحكماء لا على المتكلمين
الخ لكن لا خفاء في وروده عليهم ايضا قوله ويمكن ان يقال انه على
الصفة بعوضه على كل من قوله انه يلزم آه ومن قوله ويرد على القدماء الخ
آه وقد عرفت في الشرح في الجواب الاول في الفرق بين المذكورين بالنسبة الى
المتكلمين انه قال يكون هذا الوجود عين وجود العلم وكونه عين الصفة
فيوهم ان الايراد ان منشؤهما عدم قبول هو الجواب عن ثبوت الايراد
الاول على ما ذكر ح المراد في كون علمه تعالى بالاشياء وسقط الاجمالي لانه
قال يكون وجود الممكنات عين وجود العلم بل بسقط الايراد الثاني ايضا
لو قال بالعين فانا كل الحصول والقيام تطرا ان الله هو لم يعرض في جوابه
الى هذا الفرق لكن يصح بالنسبة الى الغاء واو في آخر الكلام قوله فلا يمكن
ان لو انه عين الصفة آه انه لو كان عين الصفة يلزم ان يكون الممكنات
تعدد الوجود العيني اذ هي موجودة في الخارج عن الوجود العلمي للوجود
فيها بالوجود العلمي الذي هو عين وجود العلم الذي هو صفة واجب الكلام
ما ترتيبه لكان الكل موجودة فيه بالوجود الخارجي وهذا لم يحرم فيما ذكره
الشارح لان ذلك يسقط الاجمال في الوجود على الاعيني فيتنع ان لا فرق
الجواب الاول انه غير مستقيم في الجواب للزوم تعدد الوجود وفي الملك
تتوقف العلم ان مرجع قوله ولا يلزم تعدد القدماء لخلع عن الصفة الا
مقصوده ان الشارح ذكر قوله ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية آه في
الايراد على الحكماء والمتكلمين يمكن قوله والدليل الاول الذي ذكره آه بوك

على ان كجه دفع لايراد عن الحكما والمتكلمين لكن فرضه منه ان الفرق بين ا
الحصول والقيام في توجيه كلام اهل التحقيق منشا وتوهم الايراد من
عليهما وهو انه على الوجهين جواب عن الاوهام العلم الكل الصوره العلميه من
الجواهر بعد قبول قيامها بالذهن لكن قبل القوم تصدق عليها تعريف العرض
لانها الموجوده في الموضوع والحال تصدق عليها تعريف الجوهر فانها
الماهيه التى لو وجدت في الخارج لكانت لا في موضوع فهي باعتبار
موطن الخارج جوهر وباعتبار موطن الذهن عرض فلو فرق بين الحصول
والقيام دفع الوجود للممكنات في علمه تعالى وكونها حاصله فيه من غير
القيام مع كون العرض جميع الممكنات تعرضها ان يكون العرض باعتبار الوجود
الخارجي عرضا وباعتبار الوجود في العلم جوهرا لان الحاصل منه على
تقدير الفرق بينهما حاصل معه فيه [illegible] بالنسبة الى ما عداه لا
الا ان العرض باعتبار المعنى تصدق عليه تعريف العرض لا الجوهر
الجوهر انما هو باعتبار هذا الوجود مع الوجود في الموضوع وباعتبار الوجود
في العلم وكونه حاليا [illegible] تصدق عليه [illegible] العرض القائم لانه
بهذا الاعتبار لم تصدق تعريف الجوهر وهو الذى لو وجد في الخارج
كان لا في الموضوع ولم تصدق تعريف العرض وهو الموجود في الموضوع
فعلم ان الوجود [illegible] باعتبار هذا الوجود وان لا يصدق
عليه تعريف شيء من الجوهر والعرض مع [illegible]
الغير العموم [illegible] اخرجه كما قيل آه قال
السعادة اى يقول لكون الممكنات حاصله في العلم قائم بالله
[illegible] الحق من القول بكون العلم بالممكنات
[illegible] علمه تعالى بذاته على ما هو علته [illegible] بعلم ذاته
[illegible] الممكنات [illegible] العلم
[illegible] العلم بها [illegible] بذاته
هو المراد من قوله لان ذاته تعالى [illegible] قوله فان علمها

بعلمها اجمالا في ضمن علمه تعالى بذاته [illegible] لقوله كما انا نعلم ذاتنا
بالعلم الحضوري انتهى لعل مقصود الشارح من هذا القول تشبيه علمه تعالى
بما هو علته بعلمنا [illegible] على ما هو علته لافادة انه مثاله في القوة في
الظهور في المشبه به عند المتعلم [illegible] ويمكن ان يحمل مثالا لعلم ا
الشيء بذاته على ما هو علته [illegible] العلم بكل شيء قال الشارح وذلك لان
كون العلم آه قال [illegible] بيان [illegible]
هذا [illegible] العدم [illegible] الكثرة [illegible]
[illegible] ان لا يكون الصور العلميه متكثرة [illegible] ان [illegible] الكثرة
[illegible] العلم بالممكنات في العلم بذاته [illegible] الا ان يكون العلم
[illegible] العلم [illegible] بان يكون هو بعينه بالفعل ويكون [illegible]
بالقوة [illegible] ان يكون العلم بذاته [illegible] بالنسبة الى ا
الممكنات وكونه [illegible] العلم بالممكنات لا يكون الا بان يكون العلم
بذاته [illegible] التفصيل بالنسبة الى العلم بالممكنات ولا [illegible]
ان [illegible] المعلولات [illegible] العلم [illegible] الى العلم بالممكنات
[illegible] فيه [illegible] في هذا الفصل [illegible]
[illegible] المعلولات [illegible] العلة [illegible] الى [illegible]
[illegible] لقوله [illegible] العلة الى المعلو
لم [illegible] المعلولات انتهى بل [illegible] في [illegible]
[illegible] في [illegible] وهذا [illegible] الكلام
الشارح هذا [illegible] ان العلة [illegible] الى
المعلولات [illegible] في مقام لكون الاجمال
[illegible] المعلولات [illegible] بالقوة [illegible] لم يكن العلم [illegible]
الى العلم [illegible] العلم [illegible] في العلم الحضوري [illegible] في المقام
في كون ذاته تعالى [illegible] بالنسبة الى الممكنات [illegible] كلام الشارح
في هذا المقام [illegible] كلامه [illegible]

وذكر ان علمه تعالى حضوري ومتقرر ان علمه تعالى بذاته حضوري فيح يلزم كون الشيء
الواحد عين الامور المتباينة فعلى هذا لا يصح ما قيل من كونه انطواء شا لاانه
قريب الى الحق لكن بعده كون العقول مكون الممكنات حاصلة في العلم فانه
بالفعل غير ما لم يرد انه بعيد اقرب منه او بعيد كما يدل عليه قوله لا نحو
عن كذا وقوله ولا يخفى بعده بل ضعفه الا قرب بعضها ان شيئا منها
لم يصل الى الحق لكن بعد عدم وصولها اليه يكون هذا اقرب الوجوه
ذلك بعد التوسط كلامه يدل على صحتها مع رجحان الاول على الباقي
فيمكن ان يحمل تلك الصور على حقيقتها لكن على الكلام في تلك الصفة
وان يستعمل في اهل الحدث لا في معناه الحقيقي او معناه نحو وا
الغرض يلزم عدم وصولها الى الحق الحقيقي فحاصل ان مراده انها لم
تصل اليه لكن مع ذلك يكون بينها اتحاد شاء ان لو صح كلام
المتكلمين اي الاداة بعض لها او بين ثم اراده على مذهب الحكماء
يدل على ان مراده صحيح مذهبهم به الحق عند فان كلام لا
يخلو عن اضطراب واعلم ان المشهور ان علمه تعالى بالاشياء عين
ذاته علم حضوري وعلمه سابق الاشياء والاستاد كلام في حواشيه
على شرح التجريد حيث قال يرد على مذهب جمهور الحكماء وهو
كون علمه تعالى بالاشياء عين ذاته تعالى ان العلم الحصولي هو وجود
ظلي للمعلوم فيلزم ان يكون الوجود العيني الواجب وجودا ظليا
للممكنات اسهل ما يعلق العرض فعلمه فلا بعد ان يكون مراد
انه حضوري بالنظر الى ما قيل انه الحق في شيء لا بالنظر الى ما هو
اقرب منه لكن يأبى عنه ظاهر قوله ثم انهم ذكروا ان علمه تعالى
حضوري فليتأمل وقد اشكل ولا يشتبه على احد لا يخفى قال ثم
وما يشبه كبعضه الانطواء انه يمكن ان يكون مرادهم مما قالوا
في بيان كيفيته الانطواء ان ذاته تعالى علة للاشياء والعلم بالعلة
علة ما هي علة اي العلم بذات العلة مع جميع صفاته يستلزم العلم بجميع

بجميع الممكنات ومع جملة احواله تعالى مبدء لها والعلم بكونه مبدءا لها
يستلزم العلم بها كاستلزام العلم بالاضافة العلم بطرفيها وهذا
معنى الانطواء علمه تعالى بها لكن العلم اللازم الذي هو العلم بها
يكون نفسها فيكون علمه تعالى بها حضوريا كما ان علمه تعالى بذاته وصفاته
حضوري فعلى هذا الامر ما لا كره له بقوله ثم انهم ذكروا ان علمه
تعالى ... ولا انهم ما ذكره الاستاذ رحمه الله بيان وجه بعيد كما قال لانه
قوله ثم انهم ذكروا قال الاستاذ الاستاد ولان العلة بالعلم مقتضاها
مشهور ان اه يعني اشتهارها مع حفظ العادة بالعلول له مقتضاها
مشهور ان فتحقق الاستلزام بينهما تعقلا وتحققا ولا يلزم من
الاستلزام التعقل مع قطع النظر عن وصف العلية لا يستحق ا
الاستلزام كما لا يستحق التعقل فتفطن قال ثم اعلم انهم ذكروا
ان علم الواجب تعالى اياه والظاهر ان المراد من هو الذكر هو جمهور
الحكماء القائلين بكون علمه تعالى بالاشياء عين ذاته تعالى لكن
الظاهر مما سبق ان غيرهم قال في بيان مذهبه وتفصيل ان مع
كلامه هو الانطواء وهم لم يقولوا الا بكونه عينا او انطواء لا
اقرب بعض من قبيل الانطواء وما هو من قبيل هو ما قيل ونوكان
مرادهم مما ذكروا الانطواء الذي قال به في التقرير لا فرق
بين الانطواء الذي هو في توجيه صاحب التقليل قال ثم الاستاد
فيستلزم العلم بالشيء العلم بجميع ما سواه وهو مدعي كلام
سيد كره وقوله ولا اقل علمنا بذواتنا علما حضوريا يعني لو سلمنا انا
لا نعلم غيرنا حضوريا لكن لا خفاء في ان علمنا بذاتنا حضوري كما
في العلم الحضوري نعلم جميع صفاته الكاملة ومن جملتها ما
مغايرتنا لجميع ما سواه فالعلم بها العلم بجميع ما سواه
وقوله ولا يستدع بما ذكر في قوله فان طلب العلم اه لما عرفت
جوابه بعضا يعني لو قيل ترد بهذا التفصيل الاجمالي كما ذكر صاحب

العقول بالانطواء في قوله فان قلت العلم آه بان الكلام في العلم بالمعنى
الذي يكون منشأ للمعاني التي لا فرق لها العلة بالنسبة الى المعلول فان العلم بهذا المعنى
للعالم به لو اشترط العلية بخلاف المغاير وصف المغايرة اولا سيما في هذا
المعنى التي قد عرفت جوابه هناك بقوله قلت لو سلم آه و اطلاق العلم على هذا
المعنى لا يكون مراده في الجواب هو ما اشار اليه بقوله ولو سلم
لاما هو المذكور هناك فتدبر قال انه لم اشتهم ذكره وان علمه تعالى علم
حضوري فلا يجوز ان يكون ما ذكره هو هذا ولو سلم لو حرر ذلك والا و
لو اقتصر على ما لو اقر بيان كيفية الانطواء فلا يدل على عليته وهو يحتاج الى
الحضوري نعم لو كان الامر كما بان لو سلم يكون علم تعالى بذاته ا
للفهرست عن لزوم الكثرة في الصفات الحقيقية لكنه لم يتعال ولم
ينقل عنهم الا ما يدل على ذلك لم يعلم انه يمكن ان يكون مراده
بهذا القول ان ما ذكره من بيان كيفية الانطواء لم يصح وجه الانطواء
علمه تعالى بالممكنات في علمه تعالى بذاته بل يصح انطواء علمه تعالى بجميع
ما سواه في علمه بذاته و ذكر الممكنات ليكون الكلام في علمه تعالى و
بعد قوله ولو كان يكون اشارة الى المنع الذي اشار اليه بعطفه و
بهذا لما لا يمنع به وقوله فلا يسلم لا يخفى انه ينبغي ان يقول الشارح
بجميع ما سواه بدل قوله بالممكنات في قوله من جملة جوابه كونه مغايرا
للممكنات والاولى تفريع قوله فيتضمن علمه تعالى بذاته علمه بجميع ما
سواه على السابق لو فيه اذ في ما سواه يندرج الممتنعات وان
كان المراد من جميع ما سواه جميع الممكنات فيكون المراد بهذا القول
اثبات انطواء علمه تعالى بذاته باعتبار وصف كونه مغاير المجموع
الممكنات لما كان السابق اثباته باعتبار وصف كونه مبدءا
لها قال الاستاذ ره فاصل هذا الكلام ان القول بالانطواء
علم بحيثية الاشياء في علمه تعالى بذاته لا يجامع القول بكون العلم ح
حضوريا وهم قائلون لان ذلك الانطواء في العلم الحضوري لا

~~لجميع الممكنات او من جملة جوابه هو كونه مبدءا للجميع والعلم بكونه~~
~~[illegible] العلم بالاشياء في العلم [illegible]~~
لا الحضوري الا بانطواء الصورة الحقيقية وهو بعينه انه يحتاج في ابطال الاعلام
اجوبتها الاخر فهو لا يكفي في المقام حتى يتعين قرار انتهى وفي كونهم
قائلين بالحضوري كلام وقد عرفت في المقام من ان مراده هو
الاستلزام لا حصول الصفة وقد كرر قال انه ومعلوم في العلم الحضوري
هو نفس الصورة العينية من غير ان يكون هناك صورة اخرى انتهى
فيه بانه ينبغي ان يقول بعد قوله ومعلوم الى قوله العينية وقبل قوله من
غير ان يكون اكثر الصورة العينية بعينها هو العلم الحضوري الصحيح قوله
حتى ان يكون الصورة العينية بعينها هو الصورة العلمية قال انه ومن
البين ان وجود العلة ليس بعينه هو آه قال الاستاد ره هذا حرى ما هي
ان المقصود هو الايراد بالانطواء وعلمه تعالى بالاشياء في علمه تعالى بذاته
انتهى سيما قوله حتى يكون وجود بها العينية منطويا على صورة العينية
الاخرى في العبارة ان لو ومن هذا يتبين ان مقصوده هو لا يراد
آه لكي لا يحتج قال انه فالمخلص لهم عن ذلك ان يلتجئ والى ما ذكر
سابقا قال الاستاد ره اي المخلص في تصحيح الانطواء المذكور كما هو
بنظر الي ان الاشياء المعلولة بذواتها الا انما الصورة المعتبرة لها
جهتان جهة العلمية وجهة الموجودية في الخارج فالجهة الاولى متقدمة
على الجهة الثانية ومسبوقة بها لم الا كان بخلاف الجهة الثانية فانها
بانها مسبوقة بالعلة بالاعتبار فعلم ان هذا لا يصحح الانطواء علمه تعالى بالاشياء
في علمه بذاته كما لا يخفى انتهى لان سياق الايراد على قوله ومن البين
ان وجود العلة آه هذا التصحيح لا يصحح لا يحتج الى قد تواردت
الاستاد ره لم اعلم انه لم يتأمل ما هو خلاف الظاهر من هذا القول
يمكن ان لو انه هو كونه مخلصا عما ذكره سابقا في لزوم كون
العلم بالعلة بالاعتبار ولزوم سبق العلم على المعلول بالاعتبار

بان يكون قوله وذلك في قوله ويخلص لهم عن ذلك عبارة الله وقد عرفت انا
نشبان بهذا الامر هو من القول بالحضور وهو مشترك بين سائر فرق
جمهور الحكماء قال ايضا ولنا في تحقيق مذهبهم كلام اخر يعلو عن طور علم
الكلام اى يخرج عن طريقه علم الكلام وهى الاستدلال وكلامنا في بيان
حال الاستعداد لعل هذا اشارة الى ما وقع عن الكابر الصوفية الصفية
الشركية قدس الله اسرارهم من ان الممكنات شئونات واعتبارات له
سبحانه وتعالى ولعل قوله يعلو عن طور علم الكلام اشارة الى تحقيقه
وكذا احاله الى رسالة مفردة فاللائق ان نترك السعى وطى هذا البساط
لوقوع ما نسبه المحقق الخفى في حواشيه على رسالة اثبات الواجب للمحقق
الدوانى الى الصوفية وكانه من الحكماء حيث قال في بيان مذهبهم
ان الممكن لا وجود له بل ليس الا الواجب وان الممكنات اوهام و
خيالات كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء لكن هذا الطور وراء طور
العقل انتهى لكن هذا يأبى عما نقل السيد منهم بقوله فالوان
وانه يقع على الممكنات نوع ابهام او الظاهر ان المراد انه يقع على
موجودية الممكنات ولا ينافى التعبير عن الوجود الذى هو عين
وحدة الموجود فهو لم يحل تحقيق كلامهم على ما ينبغى في قوله
على هذا الشرح في بحث الذات الى المحققين من الصوفية حيث
قال اعلم ان المحققين من الصوفية قالوا لابد للموجود والخارج
من ترتب الاثار الخارجية عليه لكن ترتب الاثار مشروط بالتعين
فمعينة الله فهو الممكن والا فهو الواجب والعينية عبارة
عن الوجود والعلاقة تقع فيهم الى ههنا ونحن نقول هو
الوجود الذى يكون الممكنات موجودة به فانهم قالوا
بعينه ما هو الموجود سوى الممكن فالموجود عندهم بمعنى ما
قام به الوجود والصوفية يقولون العينية التى هى الوجود
هو الواجب سبحانه والمراد بالعينية هو حصول النسبة مح

نسبة محضة بين الوجود وبين الممكن المجهول كنهها بعد ان البحث بما
الصفات لما نسب الواجب عبارة عن تحصيل هذه النسبة واحتملت
هذه النسبة للممكن ترتب الاثار اى رضية المطلوبة منه عليه وجوه الاثار
والاحكام في الممكن هو الواجب لا الوجود بالمعنى المصدرى ولا حقيقة
من الوجود بالمعنى الحاصل بالمصدر فلا فرد له قائما بالممكن اتفق
ما يتعلق الغرض من نقله ولو حمل المحقق عليه يكون هذا
ايرادا على قوله ومن ليقل ان وجود العلة نفس العلة وهو ظاهر وعلم
لوازم هيئتم قولهم بالحضور لكن الظاهر قوله ان تمام العلاقة
القول به لا حضور لكن من قال بان علمه تعالى بالاشياء عين ذاته
ثم لا يخفى ان في العلم الحضورى لا بد من اتحاد العالم مع المعلوم
بحسب الوجود وهذا انما يتصور في علمه تعالى بالممكنات اذ الاشياء
موجودة وكونها موجودة انما يكون بعد هذه الاضافة من العقود
دون تلك الاضافة نعم بحث لا يرام ان الاتحاد بحسب الماهية هنا
غير معتبر لان الواجب وان كان وجود الممكنات لكن لم يكن ماهيته
ماهيتها فالمعتبر هو الاتحاد بحسب الوجود سواء اتحد بحسب الماهية
او لا ثم لا يخفى ان ما حمل الكلام بالاستعارة عليه هو ما حمل عليه سابقا
الاستعداد لكن الى تفصيله قال ايضا والاستعاذ ولا هو لذاته آه اى لا يكون
المعلول نفس المعلول بل ذات المعلول لذات العلة وشان من شئون العلة
ووجه من وجوهه وحيثية من حيثياته وهذه العبارة لعله مبنية لكون
ذات المعلول لذات العلة مع كونها شانا من شئونها الا كونه لذاته
ليس الا كون المعلول امرا اعتباريا فان اعتبر المعلول من حيث نسبته
الى العلة على الظاهر التى نسب اليها كان المعلول المحقق الذى هو
تحقق العلة حقيقة وان اعتبر ذاتا مستقلا مع قطع العبارة عن
حيثية نسبته الى العلة كان معدوما باطلا كان مجمعا في نفسه معدا
فالثوب اذا اعتبر صورة موهبة في القطن كان الثوب موجودا و

فالثوب بدل

تعرف م

فى الجسم وجوده بهذا الاعتبار هو وجود القطن وان اعتبر الثوب مباينا له للقطن ومنفصلا عنه و اما على حاله هو عين اعتبار صورته فى القطن لكان مستعاما حقيقة كونه مباينا له فان لحصل حال الثوب بالنسبة الى القطن حقيقيا مجازيا ومعيارا لحال الحقائق الممكنة الثابتة جعفه قول من قال لا الحال الثابتة ما شمت رائحة الوجود ومعناه محل ما قال فى الزوراء هو ما ذكره بعض الصوفية من توحيد الوجود والموجود والعرض فى قوله ولنا فى تحقيق مذهبهم آه هو الاضلال فى كون المعلول مباينا للعلة لئلا يصح الحلال البتة او فى قوله فلا بد ان يكون للمعلول وجود فى الخارج فتامل فانه من المعارك

قال الشارح والمغاير للاعتبار يستلزم ان لا يكون آه العلم ان بعض المتكلم عرف العلم بصفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض وقال شارع او على فى رسالته المتعلقة بذلك المعقول فى رفع الاشراد على بانه يلزم اتحاد الموصوف مع الموصوف ويمكن ان يجاب عنه بان ذلك التميز والصفة الموجبة متحدا بالذات ومتغاير ان بالاعتبار فان الصورة الذهنية من حيث قيامها بالنفس صفة لها ومن حيث انها مستعدة لامتياز ذى الصورة عند النفس تميز له والتغاير الاعتبارى بهذا الوجه يكفى فى صحة الحكم بالحاجة الصفة للتميز ومآله الجواب حقيقتها الاولى حقيقتها الثانية ستهى ما تعلق الغرض بنقله فكون منع كلامه ان القول يكون الشى موجبا لنفسه يرجع الى القول بالحاجة حقيقة الى نفسه اعتبار فلئن قيل فيمكن ان يوجه مثله بان القول يكون الشى عالما بنفسه بالعلم الحضورى ان الشى مع قيد عالم والذات من حيث معلوم او بالعكس وانه راجع اليه الا ان يكون الى ذلك القول محفوظا فتامل قال الشارح اذ يكون من حيث هو عالم لا مع قيد معه ان المعلوم اذا كانت مجموع المقيد مع القيد يلزم معلومية ذات المقيد ايضا لان العلم بذلك المجموع يستلزم العلم بكل منهما ذلكم هو ذاته فتحتاج الى قيد آخر وهو ايضا لا ينفع فهكذا فتدبر

قال الشارح وقلت علم العقل بعض النسخ لو قرر الا لو بان العلم ما لم

لم يتعلق بالمعلوم هو لا يتم مطلقا والتعلق يصح مغايرة المتعلق للمتعلق ولو بالاعتبار بعد قطع النظر عن الاسباب والاسباب وهكذا اذا كان آه وعوافا والشارح وهذا الاحتمال بقوله ويكون آه ولا اذا كان الذات آه يكون من سلوا الاسباب وهو فيمكن ان الشارح لان اعتبار الصور فى الطرفين مما لا يحتاج اليه او يكفى فى احدهما يكون العلم والمعلوم او احدهما مع آه لا الذات والاول على تعدير التالى والطلاق الاول حال الثانى على تعدير الثانى والثالث على تعدير الثالث فى علم الذات بالذات يعنى كون العلم هو الذات وكون المعلوم هو الذات وعلى الاول ليس ينبغى كون احدهما هو الذات وعلى تعدير الثالث كونهما ذاتا لا اعتبار عطف على الذات علم الذات وما بعد المعطوف عليه ملحوظ بعد المعطوف ولا باعتبار عطف على قوله الذات ومن لسلب كون الكلام فى كل واحد منهما يلزم لسلب كونه فيهما ومن قوله هو الاعتبار آه ومن يعقل ما هو جوابه ان العلم او المعلوم او هما هو الاعتبار لا يخفى انه فرق بين ما هو جوابه وبين ما قال الشارح بان فيه هاهنا جوابه لا شئ الاحتياج الى الشئ لو اسقط اعتبار سبع جهة فيلزم ان يكون الاحتياج فى حقيقته بين الجهتين ان يكون نفسه كونه محتاجا او كونه الشئ الآخر محتاجا فالعلم يكون ممنه فان المراد هاهنا ولك يعنى يكون تحرير الكلام ما ذكره بقوله يكون العالم والمعلوم آه وبعد من كلامه ان مقدم الشرطية بقوله فان كان المراد آه حق بان مراد الشارح هاهنا هو هذا الا انه قال بهذا الاحتمال اذ هو محتمل الجد ورد ليس له مما سبقه مما ذكره الشارح او اذ هو كون الذات مع قيد عالمة او معلومة هو صريح فى كون العالم او المعلوم هو المركب من الذات والقيد لكن بعد ذلك كونه مراده لو انه لا يصح ان يكون مراده هو هذا الحمل بان مراده هو كون العالم او المعلوم مركبا من الذات والقيد لا قيد

[illegible]

قوله ح اى حصل كون الكلام فى علم الذات بالذات قوله تلازم مالزم
او لامس لزوم حصول الشىء عند نفسه المستلزم للمغايرة من علم الشىء
وانضمام الذات الى الاعتبار لم يصلح فى دفع هذا اللازم وانما اذا
كان المجموع حاضرا كان المعلوم معلوما بالعلم الحضورى وهو بعينه
هو الاتحاد ما بين المعلوم والعلم بالذات ولا فائدة فى ان مجموع
الذات والاعتبار مغاير للذات فقط لان الجزء مغاير للكل
بالذات والاولى ان يرجع ضمير انضمام الى الذات بارجاع ضميره
الى الاعتبار كما لا يخفى قوله فيلزم ان يكون العالم هو الاعتبار
لا الذات والمفروض وايضا يلزم ما ذكرنا فهو نقاد الضم اذا
كان آه قوله اما ان يكون حاضرا عند الذات والاعتبار
اى اما ان يكون حاضرا عند كل واحد من الذات والاعتبار يلزم
مالزم اولا ولزوم الشىء عند الاعتبار وكل منهما غير معقول
ولما ذكر ما يحتمله كون الذات حاضرا عند الذات ح انه
يستوعب المغايرة والمغايرة مصححة على تقدير حصول الشىء
نفسه واحتماله كونه حاضرا عند الاعتبار فقط من عدم كون
الذات عالما وحصول الشىء عند العالم لم يوجد عند احتمال كونه
حاضرا عند الذات فقط واحتمال كونه حاضرا عند الاعتبار فقط
اذ كان الذات بالاعتبار عالما قوله وقس عليه الكلام آه
اى على المذكور من الاحتمالين دفعت بعض التفصيل ثم
قال فيها احتمالات الحد كلما ازددنا التفصيل صار التفصيل
اجمالا والتفصيل مجملا فلم يطلب تفصيلها على ان العقل علمنا
جملا وقد فصلناه فيما هنا فى شرح رسالة اثبات الواجب
للشيخ وهو الفاضل ... بياباں كه رسيم وصاكر شد ازو دم
منكشف ... ذكر ... التفصيل ذكر
فيه احتمالا لم تذكر فى شرح الرسالة ... ادرج فيه

فنقول ح بالله التوفيق الاول كون كل من الذات والاعتبار والمجموع
علة الكل فى الذات والاعتبار والمجموع والثانى كل منهما علة للذات فقط
مع سلب عليته كل منهما بالنسبة الى الاعتبار فقط والى المجموع وهو مشتمل
على ستة احتمالات احدها كون الذات فقط علة للمجموع والثانى كون
الاعتبار علة له والثالث كون المجموع فقط علة له والرابع كون كل من الذات
والاعتبار علة له والخامس كون كل من الذات والمجموع علة له والسادس كون
كل من الاعتبار والمجموع علة له وكذا الحصل ستة احتمالات فى صورة سلب
عليته كل منهما بالنسبة الى المجموع فقط والى الاعتبار ومع عليتها كذلك
بالنسبة الى الاعتبار والمجموع وواحد منها بالنسبة الى الآخر وذلك ستة احتمالات
الاول كون الذات علة للاعتبار وكون الاعتبار علة للمجموع والثانى كونها
علة له وكون المجموع علة للمجموع والثالث كون الاعتبار علة للاعتبار وكون
الذات علة للمجموع والرابع كونه علة له وكون المجموع علة المجموع والخامس
كون المجموع علة للاعتبار وكون الذات علة للمجموع او مع عليتها واحدة من الذات
والاعتبار والمجموع بالنسبة الى الاعتبار او المجموع وعليه كل من الآخرين بالنسبة الى
الآخر وذلك ايضا يشتمل على ستة احتمالات الاول كون الذات علة للاعتبار وكون
كل من الآخرين علة للمجموع والثانى كون الاعتبار علة له وكون كل من الآخرين علة للمجموع
والثالث كون المجموع علة له وكون كل من الآخرين علة للمجموع والرابع كون الذات علة
للمجموع وكون كل من الآخرين علة للاعتبار والخامس كون الاعتبار علة له و
كون كل من الآخرين علة للاعتبار والسادس كون المجموع علة له وكون
كل من الآخرين علة للاعتبار ومع عليه كل من الاثنين كل من مجموع الذات
والاعتبار والمجموع علة بالنسبة الى كل من الاعتبار والمجموع اما
موافقة او مخالفة وهذا يشتمل على ستة احتمالات الاول كون كل
من الذات والاعتبار علة لكل من الاعتبار والمجموع والثانى كون

كون ... كل من الاعتبار والمجموع وهو احتمال واحد
او مع سلب علية كل منهما ...
... فقط
منهما
والسادس كونه علة له
والاعتبار علة للمجموع
اى كل واحد من كل واحد من الا ...

مقابله

كل من الذات والمجموع علة لكل واحدة من الاعتبار والمجموع والثالث
كون كل من الاعتبار والمجموع علة لكل من الاعتبار والمجموع
والرابع كون كل من الذات والاعتبار علة للاعتبار وكون كل
من الذات والمجموع علة للمجموع والخامس كون كل من الذات والاعتبار
علة للاعتبار وكون كل من الاعتبار والمجموع علة للمجموع والسادس
كون كل من الذات والمجموع علة للاعتبار وكون كل من الذات والاعتبار
علة للمجموع والسابع كون كل من الذات والمجموع علة للاعتبار وكون كل
من الاعتبار والمجموع علة للمجموع والثامن كون كل من الاعتبار والمجموع
علة للاعتبار وكون كل من الذات والاعتبار علة للمجموع والتاسع كون كل
من الاعتبار والمجموع علة للاعتبار وكون كل من الذات والمجموع علة
للمجموع ثم لا يخفى انه يحصل هذا المبلغ في صورة علية كل من الامور الثلثة
بالنسبة الى الاعتبار فقط ويحصل هذا المبلغ الى صورة علية كل منها
بالنسبة الى المجموع فقط والثالث كون كل منها علة لكل واحد من الاثنين
من الثلثة وهذا منقسم الى احد وعشرين احتمالا مثلا كون كل منها علة لكل من
الذات والاعتبار منقسم الى سبع احتمالات الاول ما يطلب علية كل منها بالنسبة
الى المجموع والثاني كون الذات فقط علة له والثالث كون الاعتبار فقط علة
له والرابع كون الاعتبار والمجموع فقط علة له والخامس كون كل من الذات
والاعتبار علة له والسادس كون كل من الذات والمجموع علة له والسابع كون
كل من الاعتبار والمجموع علة له وعلى هذا القياس كون كل واحد منها علة
لكل واحد من الذات والمجموع وعلى لكل واحد من الاعتبار والمجموع ثم لا يخفى انه
اذا اعتبرت في الذات فقط يحصل سبعة احتمالات الاول كونها علة لكل واحد
من الذات والاعتبار والمجموع والثاني كونها علة للذات فقط والثالث كونها
علة للاعتبار فقط والرابع كونها علة للمجموع فقط والخامس كونها علة لكل من الذات

من الذات والاعتبار والسادس كونها علة لكل من الذات والاعتبار
والسابع كونها علة للاعتبار والمجموع وكذا يحصل سبعة احتمالات في
صورة اعتبار العلية في الاعتبار فقط وكذا يحصل سبعة اخرى
اعتبار العلية في المجموع فقط فمبلغ جميعها يكون احد وعشرين
احتمالا ثم اعلم انه يحصل سبعة احتمالات اذا اعتبرت العلية في كل واحد
من الذات والاعتبار وكذا يحصل سبعة اخرى اذا اعتبرت في كل
من الذات والمجموع وكذا يحصل سبعة اخرى اذا اعتبرت في كل من الاعتبار
والمجموع فمجموعها يكون احد وعشرين ثم اعلم انه اذا اعتبرت في كل
واحد من الواحد من الاثنين من الثلثة اربع وخمسون احتمالا لانه اذا
اعتبرت في الذات والاعتبار يحصل سبعة احتمالات الاول كون الذات علة
للذات فقط وكون الاعتبار علة لكل من الذات والاعتبار والثاني كون الذات
علة للذات وكون الاعتبار علة لكل من الذات والمجموع والثالث كون الذات علة للذات
وكون الاعتبار علة لكل من الاعتبار والمجموع والرابع كون الاعتبار علة للذات
فقط وكون الذات علة لكل من الذات والاعتبار والخامس كون الاعتبار علة
للذات وكون الذات علة لكل من الذات والاعتبار والسادس كون الاعتبار
علة للذات وكون الذات علة لكل واحد من الاعتبار والمجموع وكذا يحصل سبعة
اخرى اذا اعتبر كون الذات علة للاعتبار فقط وكذا يحصل سبعة اخرى الى
اذا اعتبر كون الذات علة للمجموع فقط وكذا يحصل ثمانية عشر اذا اعتبرت في
الاعتبار والمجموع ثم اعلم انه يحصل من توزيع الثلثة بالثلاثة ثلثة احتمالات
ويحصل من توزيع الاثنين بالاثنين ستة احتمالات فعلم من هذا التفصيل
انه في صورة اعتبار الاعتبار من الطرفين يحصل اربع وعشرون
ومائتان احتمالا هذا اذا لم يعتبر القدر المشترك بين الذات
والاعتبار وبين الذات والمجموع وبين الذات والاعتبار والمجموع

احتمالات ٣

وكذا يحصل غاية احتمالات اذا اعتبر العلة في كل من الذات والمجموع م

وبين الذات والاعتبار والمجموع م

في الطرفين واما اذا اعتبرت فيحصل احتمالات يكاد لا يحصر فعدد
ثم لا يخفى ان الاعتبار اذا اعتبر في جانب العلة فقط فيحصل اربع احتمالات
واما اذا اعتبر في جانب المعلول فقط في العلة فيحصل اربع احتمالات فتدبر
ثم اعلم ان الشارح قال في علاوة مجذورية كون الذات مع اعتبار قيد عالما
بذاته من حيث هي لا الذات مع القيد متحد في الوجود مع الذات من
حيث هي وعلى هذا يحمل كلامه على ان معنى كون العلم عين الذات في العلم
الحضوري هو كونهما في الخارج واحدا بالذات والتغاير بالاعتبار مع
قطع النظر عن الوجود الخارجي حتى يصح الحمل ونظيره ما قيل في كون الجنس
بسيطا في العقل مركبا حتى يتصور الحمل بينهما وهذا لا ينافي البساطة في الخارج
في الخارج وادلة البساطة العقلية لم تتم عند البعض لان التركب
في القيد متحد في الوجود مع الذات من حيث متحد في الوجود الخارجي لا يخفى
ان هذا الدليل انما يتم اذا كان العدم للامور الاعتبارية واما اذا كان
في الامور الخارجية فلا وجه لاتحاده معه في الوجود الخارجي ودعوى كون
كل العدم للامور الاعتبارية ليس مما لا اشتباه بل نفيه بديهي قال
الشارح باتفاق المتكلمين والحكماء يعني في كونه تعالى قادرا وكونه قادرا على
جميع الممكنات لما توهم من هذا عدم الفرق بين الفريقين في القدرة ازال
هذا التوهم بقوله لكن القدرة اه بانها عند المتكلمين عبارة عن صحة
الايجاد وصحة ترك الايجاد فيكون صحتها عين ذاته تعالى لكن الظاهر ان يكون
صحة الفعل والترك وامكانهما من لوازم صحة القدرة وسببها فيكون التعبير
بهما تعبيرا باللازم وعند الحكماء عبارة عن كون ذاته تعالى بحيث ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل فالقدرة عندهم نفس ذاته تعالى لكن
حيثية كونه ان شاء فعل والشارح ذكره بيان مغايرة كون الذات قدرة وكونه
عالما وارادة وغيرها الحمل معنى قوله ومقدم الشرطية الاولى الشرطية وجود العالم دائم

دائم الوقوع انتهى لكونه عام الفيض متعلق ارادته التي هي عبارة عن ذاته
دائما بالوجود لكل من الممكنات وما كان من امكانه كافيا في حصول الفيضان
يكون قديما لازليته الا [...] اذ لا مانع من جانبه تعالى في الافاضة وما كان
في قبوله الى الاستعدادات الغير المتناهية فيتوقف الفيضان على
حصول الاستعدادات التام فيصير حادثا والشارح قال في رسالته الجديدة
في اثبات الواجب العقل الباحث من قدرته القدرة عبارة عن كون
الشيء بحيث يصح صدور الفعل عنه وعدم صدوره والمشهور عند الحكماء
انهم يفسرون القدرة بكونه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ويجعلون
مقدم الشرطية الاولى واقعا بل واجبا ومقدم الشرطية الثانية غير واقع بل
ممتنعا وجعل بعض المتأخرين هذا التعريف منشأ للخلاف بينهم وبين المتكلمين
في انهم يجوزون عدم صدور العالم وافناءه بعد وجوده بالكلية و
الحكماء ولكن الحق ان ليس التعريف منشأ للخلاف بل منشأه قول الحكماء بوجوب
تحقق مقدم الشرطية الاولى وامتناع تحقق مقدم الشرطية الثانية وقول المتكلمين
بامكانهما وذلك ليس خلافا في معنى القدرة والاختيار فان الفريقين
بعد ان يتفقا على احد التعريفين يمكنهم هذا الخلاف كما علم مما سبق انتهى
لا يخفى ان ليس ان هذين القولين من الفريقين لما كان من محل المؤلف نسبوا
اليهم قال الكرماني في رسالته قلت ان كان المراد بالصحة الامكان الذاتي
فلا شك في تحققه في حقه تعالى فان العالم ممكن فلا ينفك عنه صحة وجوده وعدمه
وان اريد به سلب الامتناع الذاتي والغيري معا فلا شك في انتفائه فان
العالم موجود فيكون واجبا بالغير فلا يصح سلب الامتناع المطلق عن عدمه فالظاهر
في وجوب عدم الشرطية الاولى وامتناع مقدم الشرطية الثانية قلت ان عدم العالم ممكن
بالنظر الى ذاته لامتناع زوال الامكان الذاتي عنه لكن عدمه ممتنع نعم ممتنع بالذات
عندهم ولا منافاة بين امكانه الذاتي وامتناع صدوره عنه بالنظر الى مشيته فعدمه

فعدمه ممكن بالذات لكن عدم مشيته تعالى ممتنع بالذات فيصح ان يكون عدم حدوثه ممتنعا بالذات وان كان هو في نفسه ممكن العدم والمتكلمون ينكرون ذلك ويقولون بجواز عدم مشيته تعالى فلو اريد بصحة صدور الفعل وعدمه ما يذكر الامكان الذاتي للمقدور لم يكن بين الفريقين خلاف والظاهر ان النزاع فيه بخلاف ما يحرر منشاءه كون كيفية تعلق الممكنات كما ذكرناه اولا ولذلك فسر بعض الحكماء القدرة بالصحة المذكورة مع ذلك قال بقدم العالم فانه كما ذكرناه انما كان ذلك منشاء كلام وقال المتكلمون ان القدرة من الكيفيات النفسانية وهي مصححة للفعل وعدمه وتعلقها بالطرفين على السوية واختلفوا في انها متقدمة على الفعل ام لا واما القدرة المؤثرة بالفعل من حيث الوصف فهي مقارنة للفعل لان الاول النزاع انما هو في ذات القدرة في الجملة من دلائل الطرفين استدل من قال بتقدمها على الفعل بوجهين الاول انه لو لم يتحقق قبل الفعل لكان التكليف بالايمان تكليف العاجز وتكليف العاجز وان كان جائزا عند الله تعالى عند الاشاعرة لكنه غير واقع بالاتفاق لما قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والثاني ان القدرة لو لم يكن متقدمة لكونها محتاجا اليها في احداث الفعل مع الفعل لاستغنى الفعل عن الاحداث وقول ضعيف لان حصول الايمان لا ينافي الاحتياج الى احداثه واجيب عن الاول بانا نكلف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال اعني وقت حصول القدرة وهي مع الفعل ويرد عليه انه لو استمر على الكفر لم تتحقق القدرة اصلا فجاء على انها مع الفعل فلزم ان لا تحقق التكليف التالي بطل بالاتفاق انتهى كلامه لان المقتضي للقدرة لعل المقصود منه اثبات عموم القدرة وانما لم يستلزم ثبوت اصل القدرة في البعض لان ثبوت المقيد يستلزم ثبوت المطلق او نقول ثبوت الايجاب الكلي يستلزم ثبوت الايجاب الجزئي لاستلزام الاخص الاعم وايضا يلزم ثبوته من كون المقتضي للقدرة هو

الذات وكون المصحح للمقدورية هو الامكان لان تحقق القدرة بمقدور لان معناه هو صحة ايجاده شيئا وصحة تركه وذلك انما يكون اذا كان المصحح للمقدورية هو الامكان يلزم ان يكون ذلك الشيء ممكنا لا ممتنعا ولا واجبا فيثبت قدرته في بعض الممكنات فاذا ثبت قدرته في كل واحد من الممكنات لان الامكان مشترك فيها اذ اراد انه اذا ثبت قدرته في البعض كالحادث من الحدثيات كما وقع من المصنف في الكل لان المقتضي للقدرة هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان والامكان يكون في جميع الممكنات يلزم قدرته في الجميع فيكون قوله لان المقتضي الخ دليل الملازمة والاستثناء هو مستثناه عين المقدم وعكسه الدليل اي حدوث الجميع يكون دليلا لعموم القدرة فلا يحتاج في اثباتها الى توسط ثبوت القدرة في البعض على انه يلزم في هذا ثبوت القدرة في البعض لانها ممكنات ايضا وطريق الاستدلال بحدوث الحوادث على عموم القدرة بان كل حادث يستند الى الله تعالى ابتداء ولم يكن بطريق الايجاب الا انه لزم قدم الحوادث لقدم العلة الموجبة فاذا انتفى قدم الحوادث لانه حادث لزم ان ينتفي ايجاب العلة لان انتفاء اللازم يلزم للانتفاء الملزوم ويمكن اثبات اصل القدرة بصدور الافعال المتقنة كما يستدل به على ثبوت العلم بل يمكن اثبات عموم القدرة بان كل الممكنات مخلوق له تعالى كما قال الله لا خالق سواه وكل فعل من افعاله تعالى متقن كما هو الحق كما اشار اليه الاستاذ في التتمة في اول مبحث العلم انه الحق هو هذا ثم لعلك رجعت الى الشيخ الاشياء الاخر بالايجاب ولو جوز صدور الاشياء الاخر عنه لكن الشيخ بالاختيار انهم لا يلزم اختيار الواحد منهما ثم لا يخفى انه يجوز بعض الممكنات عن البعض الاخر ينافي ما ثبت من ان الواجب خالق كل شيء والكلام في افادة قدرته

على جميع الممكنات بعد حفظ ما حفظ الا ان يقال المراد بالاختياري
الحكم انه لو احب لجواز الخ ان الممكنات كلها مستندة الى الله تعالى ابتداء
كما ذهب اليه الاشعري ومبنى الكلام عليه هنا لينتقض الايراد انما
توجه على ما ذهب اليه وكذا الايراد بقوله ولكن هي اه فتدبر وقوله
عدم في الشرح من بيان وجه قوله وبه يحصل المعرفة اليقينية لعل ما ذكره
لقوله لوجوب بعض افعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الواجب
اذ يمكن ان يفعله باي جاب او يوجبه او يتركه بان لا يوجد ذلك الواجب
لكنه لا يكفي لان القدرة على الابتداء كما هو مذهب الاشعري تأمل
وجه ايراد الحاجب الفضول ليس فيه محل الاتجاه عند المصنف فانه نفعل وتبق انه
بهذا الكلام لعد حدوث جميع الممكنات او ان هذا الكلام بعد ثبوت انه لا خالق
سواه كما سبق من الادلة وبعد تامل يحتمل ان الشيخ في قوله ثم يصدر عنه
البعض لا عن بالاختيار يحتمل ان يكون راجعا الى الله تعالى ولو يؤيده قوله
كما يقول الاشاعرة اه الا ان يعضل للاشياء فتدبر وبهذا يتوقف على
اثبات كونه فعلا له وكونه فعلا له يثبت لشمول القدرة اه يعني ان اثبات
ارسال الرسل موقوف على كون اثبات المعجزة فعلا له تعالى وكونها فعلا له انما
يثبت بشمول قدرته اذ لا دليل اه فلو ثبت شمول القدرة بالدليل السمعي
المتوقف على اثبات ارسال الرسل كما قال صاحب الفصل يلزم الدور قال قلت
انه اعترف بعض الاكابر لا يدل على شمول القدرة بالدلائل السمعية حيث قال من ان
النصوص قاطعة بعموم القدرة كقوله تعالى وهو على كل شيء قدير والى الظاهر فيجوز
فلا يتم ما قيل ان الدال اه ان الادلة لا تتم وحصل الصحيح ثم قلت مقصوده
من قوله مع ان النصوص آه هو تأييد الدليل العقلي بما ثبت بالدليل العقلي وتعلل ما
اثبت بالدليل العقلي معتمدا بالدليل النقلي لا لاثباته به وقد تقرر ان ما ثبت بالدليل
العقلي لو لم يؤيد ولم يعتمد بالدليل النقلي فهو غير معتبر فلا يصار الدور اه

والمراد منه سلب نفس الاستدلال وتقويته بما ذكر من وجهه ثم لا يخفى انه
انظر بما ذكره في شرح قول المصنف لا خالق سواه انه اعترف بتصحيح الاستدلال
عليه بالدليل السمعي كما ذكره هنا كون اثبات كون كل فعل صادرا منه تعالى
بالدليل السمعي موقوف على اثبات كون المعجزة منه تعالى يلزم الدور
لا انه سيذكر في بحث الكلام ان حصول العلم بارسال الرسل يكون
ان يكون بطريق الضرورة حيث يقول ولا يتوقف بثبوت النبوة على الكلام
حتى لا يمكن اثبات الكلام بالنقل عن الانبياء عليهم الصلوة والسلام
لجواز ارسال الرسول بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم
من الله تعالى في تبليغ احكامه بعبيده ثم بان يخلق المعجزة حال تحديهم
فيثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام انتهى لان الضروري
يجوز ان يكون بمعنى القطع لا البديهي على انه في ذلك كون المعجزة فعلا
مخلوقا له تعالى محفوظ قال الفيرزي في عدم توقف ارسال الرسول
على ثبوت الكلام تامل اذ لا معنى للارسال الا ان يقول للرسل بلغ
الى قوم كذا او الى نبي لو صح ان يخلق عني هذا فهو في مكان يجوز ان
انتهى كلامه نعم لو حصل ان هذا في مثل اثباته لكان له وجه انتهى بحسب
لوتم انما يتم بالنسبة الى اثبات النبوة للانبياء عليهم السلام عندهم فتدبر
وكونه فعلا سبق انه اعلم انه بعد ثبوت كون جميع الممكنات صادرة عن الفاعل المختار
والترك بالنسبة اليه تعالى ثبت ان المعجزة الموجودة فعلا له تعالى اذا ثبت
لم يكن مقدورة بالنسبة الى غيره مطلقا واذا جاز ان يصدر من فاعل غيره
اخر ان لا يثبت مقدورة بمعنى انه لا الادلة العقلية التي اقاموا على ان
ان فعل العبد ليس مما ليس بتام كما صرح الناظرون فيها وجوده
لا يجدي نفعا اي احتمال وجود دليل على كون المعجزة فعلا له تعالى من شمول
القدرة لا يجدي نفعا لصاحب الفصل لانه مصرح بعدم صحة علته بلزوم الدور

مبحث الارادة

واحتمال وجوده وان لم يصح له لكنه لم يقم عليه وسلبت الاحتمال بقوله اذ لا دليل
على ان حصوله فرض في غير مسلّم وغاية ما ثبت بسعوانه غير مسلّم فقال وتتبع ولا
يتمحل في آلة والعقول اذ لا دليل لنا على خصوص المعراج اه
اشار بان زيادة قوله فقد وراء انها ثبات ارسال الرسول بمعنى انه يتوقف على كونه
معجزة فعلها وكونه فعلا لاختياره رسالته فاني دليل لكل منهما بهوسيحول
للقدرة وكونه اشارة الى احتياج كونها مقدورة بعد تسليم كونه في متحول
القدرة دليلا على خصوص كونها فعلا له بعد ثبوت العلم كما ذكره اشارة الا
فافهم قال المصنف مريد لجميع الكائنات الممكنات بل التعبير بمطلق العلم لجميع المعلومات
وفي متعلق القدرة لجميع الممكنات وفي متعلق الارادة لجميع الكائنات لعله يشعر
بان المعلوم اعم من المقدور لشموله الممتنع والواجب وهو اعم من المراد لشموله كلية
الموجود الذي لم يوجد ولا يوجد الممكنات الموجودة وان تعلق الارادة
بوجودها حال عدمها لكن لم تعلق تعلقها بها الا بعد العلم بوجودها ولذلك
عبّر بالكائنات لعلمه بهذه التعبيرات اشارة الى مغايرة كل واحدة
من العلم والقدرة والارادة عن الاخرى ولا سعد ان يكون وجه ترتيب
هذه الصفات الثلاثة في الذكر هو الاشارة الى كون السلسلة من العموم والخصوص
على الوجه المذكور والا فالارادة بحسب التعلق متقدمة على القدرة بل تعلقها متقدم
على القدرة فافهم مغايرة للعلم والقدرة لم يتعرض قوله قادر لجميع الممكنات
الى مغايرة القدرة للعلم لعله لبداهة مغايرة بخلاف مغايرة الارادة للعلم اذ توهم
بعضهم انها عينه ومغايرتها للقدرة فان متعلقها هو الممكن وان كان متعلق
القدرة هو الممكن المطلق وبيّن مغايرتها للقدرة بكونها مخصصة
بخلاف القدرة وبهذا تبين مغايرتها للعلم ايضا بضرورة انه ليس
بمخصص والمراد بالمقدور من الفعل والترك وهو كف النفس عن الفعل
وهو ترك فعل مخصوص لا عدم الفعل ولهذا عبر عنهما بالضدين وعدم

وعدم الفعل ليس مقدورا بل هو مستمر ولم يتعدم العدم الا بحققه ونفى الله لو تعلق الارادة
عند المتكلمين حتى للطائفة والا عدم العلة التامة للوجود علة تامة
فلو تعلق الارادة بالعدم يلزم توارد العلتين المستقلتين على المعلول
ولعل المراد هو كونهما مرجحة كونه تعلقهما مرجحا لان نسبتها اليهما اي الفعل والترك
السوية وفي عدمه اه اشار بان كلام في الصفات الذاتية لنفي قدمه
على وجه يحصل البيان لعدم الارادة مع ان ما ذكره المص بقوله ولا ذاته حادث مغنٍ عنه لم لا يكفي ان الطرق اعات قدمها انه لم نقل كلام
المص فيه بيان لحصول الصفات متفرعا على المقدمة بجميع عليها والا فالكلام
بجميع صفات الكمال يستلزم عدم قيام الحوادث على الله تعالى اصلا قال
هنا واليه يعني ان الحصول بالام كالوجوب اه لغة صيغة الامر سبب لحصوله
لحسنها بالسلب الى الوجوب فعلم في انتفاء الامر انتفاء بالكلية انتفاء
السبب يستلزم انتفاء المسبب فوجب حسن كونه مريدا للامر العدم لا لانه
من كون الشرور آه ان الفعل يدل قوله فم قوله الا ان سلكوا في الكلام
الامر آه اعلم ان ما وقع في عبارة الثقات الفحول ليس بهذه المعنى
وان يتبادر الى الوهم وقد عرفت التفصيل فيه فهذا الكلام لا يليق
ان يحمل في كلام الشيخ قوله لا بد ان يحمل على كون اشارة الى انه على تقدير
التكلف يلزم ان يكون المثال موافقا للممثل اوفي مثال الامر السلد العباد
الامر في الارادة بان يحقق الامر بدون الارادة او ان ما ذكره يحتاج
الى قوله انه ارادة من الحاصل الوجه الاول من وجوه المعتزلة انه ليس
شيء من الشرور والمعاصي مأمورا به بل المأمور به انما هو الخيرات والطاعات
فلا يكون الشرور والمعاصي مرادة له تعالى بل يكون مراده تعالى الطاعات
وذلك لان الارادة مدلول الامر على ما زعم بعض المعتزلة في ان الامر
هو ارادة الفعل او لازمة على ما ذهب اليه الآخرون زعما منهم ان

الامر بخلاف ما يريده سفه وعلى التقدير بكون الطاعات والخيرات مامورا بها
مرادين كونهما مرادين لا يستلزم عدم كون الشرور والمعاصي مرادين ضرورة
امتناع كون الضدين مرادين معا وبما قررنا بهذا الكلام اندفع ما توهم واردا
عليه من انه اراد ان يستدل من نفي كون الشر مرادا به بهذا المعنى او لكان معنى
لزم في اللغة لم نعارضه فاللازم بمعنى غير المفارق ويستعمل في كثير من الكتب
العربية بهذا المعنى فمحصول ان يكون اللازم في كلامهم بهذا المعنى لا ما هو عند
الحكماء فاللازم بهذا المعنى ملزوم عنده والملزوم المقابل له لازم عنده فح الملزوم ٢
يصح الاستدلال من انتفاء الامر على انتفاء الارادة او ان المراد من
اللازم تجويز ان يكون اللازم اعم مساويا وكل من الاحتمالين الآخرين
مطيعان بكفره ومعصيته اي بسبب كفره ومعصيته ويكون كل منهما مطيعا
بط بديهة وايضا يلزم ان لا يتحقق غير المطيع اصلا فرح
والفرق بين الجوابين بمعنى ان جواب الاول هو ان الواجب الرضاء
بالقضاء آه والجواب الثاني هو قوله والرضاء انما يجب بالايجاد بالذكر
فعل صدر عنه تعالى لا حسن ولا قبيح آه لدفع ما يرد على الجواب الثاني لما
ليعنيه بقوله واشار الى الجواب آه مع قطع النظر عن ذلك تمهيد
لدفع التوهم ولا يبعد ان يقال انه يجوز ان يكون مراده في اول الكلام الى
آخره والجواب الواحد وهو ما سماه جوابا ثانيا بل ما سماه جوابا اولا
فحصل الجواب الذي سماه جوابا ثانيا لعله لهذا قال الشارح او لان
الواجب الرضاء بالقضاء اي الايجاد وبالمقضي اي الموجود بالموجد
وهو الكفر ثم قال ومحصلة الانكار آه اذ حاصل محصله ان الرضاء بعد
الموجود بالموجد من حيث الايجاد ويكون المرضي هو الايجاد وهو فعل الله
تعالى والمنكر هو الموجود باعتبار اتصاف المحل به وبهذا قال فان الاتصاف
بها منكر دون خلقها وايجادها فح لو فيق قوله والرضاء انما يتعلق

يتعلق بالايجاد بلاه آه غير خفي وفي وجه عدم كون خلقها وايجادها منكرا
قال وهو اي الايجاد قد يتضمن مصالح فاد انهم مصالح فلا وجه للانكار
ثم قال ومع قطع النظر عن ذلك اي عن كون الايجاد متضمنا للمصالح لا
حسن ولا قبيح عقلا عندنا حتى يتصور القبح في ايجاده تعالى الايجاد
القبيح قبيح عقلا بل هما شرعيان عندنا بمعنى كون الشيء متعلق المدح
عاجلا والثواب آجلا انما يحصل بمجرد امر الشرع في غير التصرف
لمصلحة وكان الاتصاف قبيحا وكونه متعلق الذم عاجلا ومتعلق العقاب
آجلا انما يحصل بمجرد نهيه فالاتصاف بالمنهي عنه قبيح بخلاف الموجب
فانه لا يحصل عنه غيره لان غيره ملكه يتصرف كيف يشاء لا كخلق اي الرضاء
بالمقضي من نسبته الى الفاعل اذا صح الرضاء بالقضاء والايجاد كما حقق
كلام الشارح عليه ما ذكره المحقق العالي مولانا خيالي في حواشيه على شرح العقائد
المسمى بان الرضاء بالمقضي باعتبار نسبته الى الفاعل عين الرضاء بالقضاء
والايجاد لم كونه لازم محل ما ادهو عند وحمل الكلام آه انه لو كان
بناء كلام المعترض على التوهم ورده من جانبهم على كون الحسن والقبح بمعنى استحقاق
مرتكبه الذم والعقاب عقليين فالجواب عن ذلك المتوهم ما ذكره الشارح من بالمعنى ٢
الحسن كون محل ... القبح بهذا كون شرعيا عندنا ولو كان بالمعنيين
الاخريين والاشاعرة القائلون بكونهما بهذين المعنيين عقليين في حق
التوجيه الجواب عن التوهم المذكور الى لزوم الرضاء بالقبح للرضاء باللازم
وعدم لزومه بان اللزوم غير مسلم وبعد تسليم اللزوم يجب التوجيه في جوابه الاول
اللازم مما يصدق عليه القبيح لا بمعنى لانه لكون اللازم مما يصدق عليه
القبيح وهذا الجواب عن التوهم المذكور من الاشاعرة في مقابلة المعتزلة
شايع واقع في مواضع كثيرة بل الحال في كل المواضع هو هذا الجواب
لا ما افاده الشارح بقوله لا حسن ولا قبيح آه فح اشار به الى انه غير مشهور

بل غير واقع من الكاملة في مقابلتهم ويحتمل احتمالا بعيدا ان يكون المراد
بهذا الجواب هو الجواب الثاني من الجوابين على الوجه الثاني من المعتزلة في وجوه
الستة لاثبات الاله فتفطن   قلت ويلزم ان يكون البعيد في المثال المذكور العبد لو
مع انه اتى بما يرضاه السيد وهو مخالف للامر عاصيا ولو قال لو اته
بهذا ايراد على الجواب الثالث فقط ولا يرد على الجواب الاول ايضا انه
[illegible] وان كان على العرف كون الامر والارادة لكن يجوز العرف
لا يعني مع ذلك لابد في العقول يكون الطاعة تحصيل ما اراده المطاع لا
تحصيل ما اراده ومن الجواب الاول لم يتعرض به ولا يلزم هذا العقول [illegible]
عدم [illegible] ما ذكره المستدل من ان الارادة يتحقق عند الامر بان يجد
تحقق المامور به فان تحقق الارادة كما في المثال المذكور وهذا يستدعي
القول المذكور في الظاهر وجها ذكره [illegible] ولعل هذا ايراد على
الجواب الاول والثالث على ان الامر لو كان كذلك ينبغي عليه ان يذكر الوجه
الثاني اولا والوجه الاول ثانيا حتى يذكر الجواب عنه ثانيا ثم يذكر الجواب
الثالث فيذكر قوله قلت ويلزم الخ كما لا يخفى على من دقق على حسن التحرير
ثم لا يخفى ان حاصل الجواب على الوجه الثالث يجوز ان يكون الشيء مامورا
به امارة كونه مرضيا فالطاعة حينئذ هو تحصيل المامور به المرضي فالعصيان
لتحقق امارة عدم الرضاء ولو علم ضد ذلك مما يدل عليه امارة الرضاء
فيتجه لا يتم الجواب قوله ولا شك انه لو علم السلطان الخ والحاصل ان حاصل كلامه
ان الطاعة تحصيل المرضي لا تحصيل المامور به والمامور به لا يلزم ان المرضية
يخلو هذا الجواب اخر [illegible] وهم يتمسك به يلزم ان لا يحكم بجحود ذنب العصيان
لانا لم نعلم عدم رضائه والامر ليس كذلك اذ بجحوده يحكم وذلك لتحقق
تحقق امارة الرضاء نعم اذا علم عدمه يحكم به بهذا المثل في قال الكلمة لا
اله الا الله يحكم بكونه مؤمنا واجرى عليه احكام المؤمن لتحقق امارة

امارة التصديق ولو علم بدليل انه لم يصدق يحكم بكفره كالمنافق الذي
علم انه ليس بمصدق قال السيد السند وكذا يلزم ان يكون العاصي مطيعا اذ العبد
اذا اتى بما امره السيد يلزم ان يكون مطيعا على ما ذكره مع انه عاص لانه
يات بما يرضاه   اذ علم العبد رضاه وارادته اي السيد ولكن
للارادة السيد تاثير في فعل العبد بحيث للاقتدار على تركه جاء ارادة السيد
وان لم يعلم ارادته فهو لم يقم عذره وان لم يكن للارادة تاثير في حصول
السعد لا تاثير للارادة له ولا لعلم العبد ارادته ايضا فانا في الفرض
امرنا لا لان يمتثله عادته ليقوم عذره ح   محوج به لا لان المقصان
بعد [illegible] ان السيد الضارب عبده في غير العصيان من هو ليعلم ان ما امر
مرضيه بل تركه مرضيه ليتخلص عنه بسبب تركه وليقوم عذره فاذا كان علمه
مجزوما به فيحتاج ان يورد كلمة اذ التي يدل على المقطوع به لا كلمة لو التي
لم يدل الا على المبهم واجاب عنه بقوله ولعل المراد كلامه ليس على الفرض
بل لو واذ بمعنى كلمة لو هنا بمعنى اذا   وان قيل لا وجه الى قوله
مخالفة بمعنى ان السيد يجوز ان يريد المامور به اتماما للكمال عصيان العبد
اعتمادا على مخالفته فكلمة لو وقعت [illegible] موقعها [illegible] يقال لا شك
انه يرضى بالترك في المامور ليقوم عذره ويتخلص عن عقابه والرضاء لا
ينفك عن الارادة سيما هذا الرضاء والارادة التي هي عبارة عن القصد
والميل انما يكون بالنسبة الى المرضي فهذا التجويز يحتاج الى دليل [illegible]
به الطبع السليم والذهن المستقيم وهو مخالف لما قال كل من اهل الحق والمعتزلة
لانه قالوا انما للارادة مع ترك الاعتراض انهم قالوا الفعل بالارادة
مطلق كما صرح به في الاستدلال الرابع [illegible] لعله المحقق العلامة مولانا
خيالي في حواشيه على شرح العقائد السعد فان [illegible] ما ذكره في الاستدلال
الثاني من قولهم لكن الرضاء بما يريد الله تعالى واجب يدل على انه غير ما يكون ان يكون معناه

مقابلة

رضاء العبد بما يريده الله تعالى واجب لا رضاه بما يريده الله تعالى ثم
حتى يلزم المغايرة لكن لا خفاء في كون رضاء العبد بما يحبه الله يحب ذلك
العبارة على معنى يجامع العينية والغيرية حتى يدفع التنافي بين العبارتين
فتامل فان هذا محل هل تيسر لك اولا والظاهر كلام الاستاد الاكبر ساد
في التمهيد ان معنى قولهم لان الرضاء اه ان الرضاء في كل مراد والكونه
نقيض الارادة حيث قال والاولى لعله يرجع الى الوجه الثاني لان حاصل طلب
الرضاء عن الكفر واثبات في كل مراد كما قال ان الرضاء هو الارادة فيكون الحاصل
الكفر غير مرضي فالكفر ليس بمراد كما هو المراد انتهى فتدبر الا ان يعتبر الكلام
استدلالا لكونه في مقابلة المستدل يعني انه يمكن الجواب عن قولنا قلنا الخ اه بانه
ما ذكره في الجواب الاول يكون من معارضة الاستدلال الاول للمعتزلة في صورة ذلك ان
منع لا معارضة واستدلالا حتى يقال انه الاستدلال لا يتم انت خبير بانه حمله
على المنع والنحو لا على الدعوى في الاستدلال حيث ان المكابرة كما لا يخفى على من له ادنى
عقل ثم اعلم ان الارادة الا ان قوله المثال المذكور يعني ان ما هو مراد يحصل مقدور
لان الارادة تخصص احد المقدورين فارادة الامر الفعل الواجب المامور به
للمامور غير صحيح فكل الامر الغير الواجب يحصل الامر بالفعل المامور به
ولا يحصل ارادته بالنسبة فانك الامر عن الارادة في الاجابة لبيان المحال
عنها الى المثال المذكور واسلوب كلام المجيب في الاستدلال المعتزلة يشعر
بالاجابة ثم اعلم انما معنى قوله ولا مقدور المامور ليس مقدور للامر مع ان
كثيرا من مقدورات تختص بكون مقدورا ويختص اخر وهو محال الاستترة فهو كان المحل
المراد ان مقدور يختص مغاير بالتخصيص المقدور يختص اخر لان ما هو مقدور يختص
الفعل هو مقدور يختص ويختص اخر تعالى ايجاده بتخصيص الكلام غير
الواجب اذ فعله مغاير بالشخص لانه لفعل غيره ثم لا يخفى ان اهل
الحق قالوا ان الارادة تخصص احد المقدورين وقالوا ايضا ان الارادة

الارادة تخصص احد المقدورين وقالوا ايضا الرضاء بقضاء الله تعالى
واجب فقالوا الجواب ان الرضاء هو الارادة منع ترك الاعتراض وقضاء الله
تعالى مقدورنا فكيف يصح رضانا وارادتنا القضاء الله تعالى والفعل ان
السيد الامر [illegible] ترك المامور به للعبد وظاهر ان الرضاء هو الارادة مع
ترك الاعتراض فيحصل ارادته ترك المامور به مع ان ترك مقدوره لا انه
احد مقدوريه ومقدوره الاخر هو الفعل المامور به فتامل في المقام فانه
لا يخلو عن دقة [illegible] فان قيل هنا يحتمل ما هو رضاه تعالى ولهذا امكن ان يحب
الوجه الى الامر المذكور في قولهم كون الارادة تخصص احد المقدورين من
من مقدوره مرادا ومقدور غير مراد كمقدوره المامور به مثلا يلزم ان يكون
مقدور المامور مقدور الامر [illegible] ليس بصحيح لا الجواب
لقوله وجعل المقدور اه يعني لو جعل المقدور اه عم يلزم ان يكون ارادة
الامر المريد عبثا لا فائدة لها العدم تاثير قدرته في الشيء قدرته بالنسبة الى المامور
به ولو حصل الخ يعني لا حرج من ارادة يختص مقدور ويختص اخر
عنه مقدور [illegible] ارادة غير مقدور اصلا اي ليس بمقدور مطلق لعدم
تاثير قدرة المريد في مقدور الاخر ومن المقدور الاخر مطلقا في الاحد المقدورين
في تعريف الارادة كما قالوا الارادة تخصص احد المقدورين بل يكفي ان يقال
في تعريفها تخصص احد طرفي الشيء [illegible] مصداق في تلك [illegible]
مرجحا ولا شك انه لو علم السلطان اه لعل هذا لا يكفي في الاطلاق بل
لا بد من قيد ان السلطان يعلم ان العبد يعلم ان رضاء السيد في ترك الامر الا
لو علم انه ترك يزعم انه خلاف رضاه فلان علم ان رضاه في الترك
فليقبل العذر منه فيكون عاصيا وكان هذا المقدور سهو ما تفطن
الاستاد الاسنوي [illegible] لقوله واعلم انه [illegible] عذره اه اعلم انه
لا ادعى في الطلاق اللازم انه لو [illegible] ولم يات بالمامور به يكون مطيعا

بالمأمور به بمعنى أن يتوهم أن تجلي الحس كما تقدم فلذا ذكرنا القول أن عدم قيام
الفعل له عند علمه بأن الشرائع بأسرها ليس الكون مطيعا وهي الحيلي حمله
على إرادة خبث قال كما يلزم من امتثال المذكور على هذا أن يكون عاصيا لله كافرا
مطيعا يلزم أن لا يكون الاعتقاد بحضوره من الموصى بها لان هذا الاعتبار
على أن مخالفته لامره مخالفة لرضائه في السلطان أن رضائه في الامر لا عند
انه مطيع بسوء لا مخالفة فلا القول له غير صحيح انتهى واقتصر على هذا وذكرنا و
ما ذكره حتى يظهر لك أن ... اوما وحسن   لا يقتضي عدم لحوق الامر
المذكور في الحمالة لانه قبيل في المثال الذي اورد لا البعاج وبينه بقوله
فان الولد العطوف ليس ... من الامر التكويني والتشريعي يكون مكون موضحا
لما نحن فيه فاجاب بقوله ولا فرق الى المقصود هو ... وسؤال لكن القدر ...
... لم يوجد شيء منها   ونظير فالفرق الخ وانظر ... انه محل ...
الجواب اي ... الاستدلال الثالث بعد رد جواب الغير عنه بقوله ...
... الخ وظاهر هذا جوابا عن الاستدلال الرابع ... عنه به ...
يكون مراده ان المقصود ان ... هو الجواب عن الاستدلال الثلاثة و
كان هذا جوابا عنه اكتفى عنه بجعل المطلق مجيبا عن الاستدلال الثالث والرابع
وجواب الخبر ... حق ... عنه وصوابه ... الثلاثة و
على الاحتمال الثاني يكون مجيبا عن الكل ... جوابه ... مسائل ...
الاجمال   لا اجماع الانبياء على ذلك اي على انه تعالى متكلم لتواتر النقل
عنهم بانهم قالوا انه متكلم وثبوت المشتق يستلزم ثبوت ماخذ الاشتقاق وبه لتكلم و
يستلزم ثبوت الكلام فلذا ... والقول بعض ... قال ... نعم ...
... ولما الملائكة الذي يدل ... وكلم موسى تكليما لان معناه ...
موسى تكليما وهذا السؤال ... الكلام به تعالى ... ولما معناه
ان ... الكلام في القراءة اي ليس ... هو هذا ... العلم ... قال ...

ان كلامه تعالى الاصوات وحروف لا الكلام النفسي ... عرفت به انه تعالى
لم يوجد ما في غيره كاللوح المحفوظ او لسان الملائكة او جبرئيل كما ذكره
بعض الاجزاء او النبي كما ذكره البعض ... او شجرة موسى عليه السلام كما قال
به البعض الاخر   لانه خلاف النصوص كما ...
... هل الكلام ... والنفر ان يراد من المشتق ما ثبت به ...
لا من يوجد ... في غيره ولا ... في حرفها على الطا الى تعالى ...
ان اي ... المتكلم لا الكلام وهو لا ... معنى التكلم عندهم اي ... الكلام
في الغير لا معناه الحقيقي فليس معناه ... فدل ... اي ...
اي ولا ... عندهم ... لا يحل للانبياء عليهم السلام ... متكلم هو
كان ... واحد لا نصوص للان كلامه ...
... الكلام ... الاول تعالى المراد ... النصوص ما ذكر ...
في ... الانبياء عليهم السلام ... انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا
في السمع قوله لانه خلاف النصوص ... انه لا خلاف في النقل بانه متكلم
في ... هو الاتصاف بالكلام ... في غيره ولا ...
في ... الطرفين ... انه خلاف ... العرب بل ... في لغات الانبياء
... عليهم السلام ... انه ... لا ... على ما ذكروا في المجاز و
... بكونه مجازا ولا يكونه خلاف الظاهر ... ما يتعلق ...
فان قيل هذا القول لا يصلح للان يكون ... على عدم كون ماخذ الاشتقاق
المتكلم ... الكلام بل ما يصلح له هو كونه خلاف الظ تعالى المراد من
خلاف النصوص خلاف ظاهرها وان كان المراد ...
... وتخبر وقالوا ان معناها هو ... الكلام في الغير ...
... المتكلم ... الذي ...
بالاتصاف ... العلماء العظام ...

الامر والنهي والاخبار عنه نعم يقتضي ثبوت معنى قديم فيه تعالى عند
الاشاعرة وهو الكلام النفسي لكن المعتزلة ناقشوا في كونه مدلول الخبر
غير العلم فتدبر ثم للكلام انهم نفوا الصفات للزوم تعدد القدماء فثبوت
الكلام النفسي عندهم ممتنع عقلا فلا يكون الكلام عندهم الا الالفاظ الحادثة
حادث وكونه تعالى محلا للحوادث ممتنع عندهم ايضا فيجب تاويل
النصوص عندهم فتحقيق المقدور ثم فرعها على ظواهرها ما بقي الكلام في دفع
في بحث الصفات اي استحالة تعدد القدماء مطلقا غير مسلم وانما المستحيل
تعدد الذوات القديمة وهو لا يلزم حال الصفات تعقلها لا امر زيد في
ضرورة شرح الطالع اعلم ان المستفاد من كلام ابن الحاجب في مختصر الاصول
ان المعتزلة يقولون بكون استعمال المتكلم بمعنى ايجاد الكلام حقيقة لغة
فيكون استعمال اللفظ في احد معنييه لكن كلامي [illegible] بحسب العرف والله اعلم
فتدبر حي فان قيل لم اخر الحيوة عن العلم والقدرة والارادة
مع انها مقدمة عليهما بالذات بل المقدمة على سائر الصفات ولذا [illegible] ذكر
الصفات تعالى انه وان كان كذلك لكنهما معتبران في مفهوم الحي
فيكون معرفته موقوفة عليهما فبهذا الاعتبار استحقا التقديم
علله واما تاخير الحيوة عن القدرة فلاجل تاثيره تعالى عند تعلق القدرة
كانها مرتبة الارادة تعالى بالنسبة الى سائر الصفات حتى تعالى محي
القدرة ثم موخرة لان الحيوة عندنا اه لما قال المصنف بعد
قوله عالم ومريد يلزم منه انه ادعى مغايرة الحيوة للعلم والارادة
وهو ايضا مختار القول لان منشا صحة ثبت غيره و[illegible] على
العلامة لانهم قالوا بالعينية والاحسن في مقام التفسير
الحيوة عندنا ان تفسير الحيوة عند العلامة الحي كما فعله
والمقدر عندنا صفة زائدة على العلم والارادة واشار الى العينية

العينية عندهم ولاجل هذه الاشارة اخر عن قوله وعند العلامة
اه مع انه متفرع على قوله لانه الحيوة عندنا اه بل لاجل الاشارة
الى العينية بتفسير الحي ولم يفسر الحيوة وفي بعض النسخ وهي عندنا
بذكر الواو بدل الفاء لكن الظاهر هو الفاء لانه على تقدير الواو كان
التكرار لان المغايرة المستفادة منه يستدل لاني ضمن الزيادة كان بل
الاستفادة من قوله وهي عندنا صفة زائدة اه يشعر الا ان الحيوة
ليست عين العلم والارادة عند العلامة وقوله عند العلامة الحي الدراك
تفسير للمفهوم بالمفهوم فيكون ما خذ الاشتقاق عين ما خذ
الاسماء انتهى نعم بناء ذلك كلامه لكن بهذا الكلام لم يتعين في
تفسير المفهوم بالمفهوم لجواز ان يكون المقصود منه اثبات مفهوم
الدراك على ما صدق عليه مفهوم الحي ولا يلزم منه الاتحاد بين المفهومين
بل يلزم التغاير ولو كانوا مصرحين بانه تفسير المفهوم بالمفهوم فالقاطع
لعله لا يخطأ ان كلام الشارح لو توهم كونها عين العلم والارادة لكنهم
ان جعلوا الا الظاهر فقط لما نقل عن الرسالة المحمدية لاثبات الوحدة للشارح ثم
قال الشارح لو كان في سائر الصفات الكمالية كان لكان الاجمال في سائر الصفات
انها زائدة عليهما ويحتمل ان يكون معناه كما ان بقية الصفات كل
واحد منها زائدة على الاخرى للدلائل السمعية والقدم على ذلك
الدلائل لعل العدم وجود الدلائل العقلية الدالة على ثبوتها قال المحشي الخلخالي
بعد نقل هذا القول ان القران وكذا الحديث مملوة بحيث لا يمكن انكاره
ولا تاويله بل كونه سميعا بصيرا مما علم بالضرورة من دين محمد عليه الصلوة
والسلام فلا حاجة الى الاستدلال لما هو من ضروريات الدينية
[illegible] الله يكون القول بارجاعهما الى العلم كفرا لانه يفضي الى انكار الامر
الضروري الديني وانكاره كفر وعليه اكثر الحكماء من هذا الوجه بل يلزم كفر الاكثر [illegible]

والقول بارجاع السمع والبصر
الى العلم سفه

فحاشاه عن ذلك   وهما صفتان زائدتان عند مالك الصفات
بظواهر الآيات والاحاديث لانه عبر عنهما عند تعالى بالسميع والبصير
وثبوت المشتق لشيء يدل على زيادة ثبوت مأخذ الاشتقاق عليه والا
لخرج اللفظ ارجاع ضمير التثنية الى السميع والبصير والظاهر ٢
لحمل بعض ارجاعه الى السميع والبصير اعلم انا لا نعلم ان ما وجه قول
اهل السنة والجماعة بكون الصفات الذاتية سبعة او ثمانية على الاختلاف
بينهم ولم يقولوا بالاكثر منها مع انه قد كثر في مواضع القرآن عبر عنه
تعالى بالعزيز والكريم والحكيم والغفور وغيرها مع الاشياء من العزة و
الكرم والحلم والغفران ليس شيء من تلك السبعة والثمانية ويدل
على انها زائدة على ذاته تعالى فلم لم يقولوا بكونها من الصفات
الذاتية اعلم ان الامام حجة الاسلام قال في شرح اسماء الله تعالى ٢
تسع وتسعين في دفع الايراد بقوله فان قيل ما السبب في تخصيص
هذا العدد في تخصيص اسماء الاعداد لم لم يبلغ مائة وقد قارب في ذلك قلنا
فيه احتمالات احدها ان يقول لان معاني الاسماء بلغت هذا المبلغ
لا لان العدد مقصود ولكن وافق في ذلك العدد كما ان الصفات عند
اهل السنة والجماعة سبع وهي الحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع
والبصر والكلام لا لانها سبعة لكن الربوبية لا تتم الا بها انتهى ما تعلق
الغرض ... يحصل الجواب عما اوردناه ... هذا ... [illegible]
بدون دليل ... الاشياء وجعلها الى كما ... [illegible]
بدون الصفات ... السمع والبصر مما لا تتم الربوبية بدونه ...
... اللازم فيهما هو العلم بالمسموع والمبصر ... رجوعهما
الى العلم كما ذهب ... الكلام مما لا يتم بدونه ...
اللائق ... الاحد ... لفظ الرب ... الحيوة والقدرة

بهذه ٣
الله ٣

والقدرة واما يمكن ان يشعر بان الصفة الزائدة على الربوبية لا تتم الا بها ... علم
الى العلامة التفتازاني قال في شرح العقائد النسفية في بيان ايراد المعتزلة
على الاشاعرة ليست قولهم بالصفات الزائدة وقد كفرت النصارى باثبات
ثلثة من القدماء فما بال الثمانية او اكثر اي في الظاهر ان المراد من الاكثر تسعة
والاحتمال ما ذهب اليه الاشاعرة والماتريدية ما ذهب اليه ... العلماء
القدماء عند الاشاعرة ثمانية وعند الماتريدية سبعة والمحقق الخيالي ... قال
في حاشيته في بعض الاكثر كالبقاء والبد والعين والوجه الى في الظاهر انه لم
يتجاوز منه فعلى اي حال لا يوافق ما ذكره الامام والصواب ما ذكره الخيالي ...
على شرح العقائد تفصيل ... العلم ... السميع ... العلم ...
وكذا العلم والبصر ... ذلك المتمسك بالدليل ... القول ... والذوق ...
الحسن ... تقدم في السمع ... فانهم يعد ... سبع
على ما ذكره الاشاعرة ... الثمانية على ما قال الماتريدية ... العشرة ... انتهى
لا يوافق ما ذكره الامام ... فتدبر وحسن التدبر فتفكر   وليس ...
الا العلم بالمبصرات والمسموعات كما يقول العلماء ... في هذه الارجاع
بدلالة ظواهر الآيات على مغايرتهما للعلم ... لا يكون ... السمع والبصر ...
وما الحاصل ... المعروفتين ... ذلك ... انهما ... زائدتان على
لكن ... كيفيتهما ... لا ... الكلام ... كما قالوا بهذا الارجاع كذلك ...
قال به ما ذكره ... العلم ... ذكره ... الكلام ... الكفاية
او للاكتفاء والتمثيل او لشدة مخالفتهم للقائلين بعدم الارجاع ... بعض
الاشعرية ... ارجعوا السمع والبصر الذين قالوا ... صفتين ... على
الذات مغايرتين للعلم الى العلم الذي هو الذات عين عند الفلاسفة واما
الاشعري ارجع ما هو زائد على الذات الى ما هو ايضا زائد عليه ثم لا يخفى انه
اذا قال بارجاعهما اليه فكيف يصح ما هو المشهور ... ومنه الكتب ... منقولة

ثم ان الصفات الذاتية عنده سبعة فلكل محالة اما الحكم بان ما هو المشهور مشتهر على
خلاف الواقع او ان ذكر الاشعري سهو من الناسخ ويؤيده تركه في هذا الموضع او
ان ما هو المشهور اما عند جمهور الاشاعرة والاشعري متفرد فيه من بينهم لعلاج
الحق هو هذا ان الاشاعرة عبارة عن التابعين للشيخ ابو الحسن الاشعري عبارة
فلا حاجة الى تقييد بالجمهور ثم الظاهر ان يكون هذا الكتاب موافقا لما ذهب
اليه الاشاعرة وقول من نفس الفرقة الناجية تؤيده فلعله لهذا لم يتعرض
لصفة التكوين ثم اعلم ان الظاهر من سياق ارجاع السمع والبصر الى العلم الا على عكس
دون سائر الصفات القدرة والارادة والحيوة والكلام انهم انهم لم يرجعوها
لكن قد عرفت مما نقلنا في بحث الصفات من رسالة الجديدة لاثبات الواجب
ان مرجع العلم عندهم الى الله وسيرجع الى الذات فتأمل والله الموفق
قال الدواني ان يقال انه اعلم ان العرف في كلام صاحب الفصل وكلام الاشاعرة
القائلين بعدم الارجاع انه بعد اتفاقهما على انهما لا يكونان بالالتين ٢
المعروفتين قالوا انهما صفتان زائدتان على الذات وعلى العلم لان ظواهر
الآيات والاحاديث كما يدل على الزيادة الاولى يدل على الزيادة الثانية
وقال من الدلائل على الثانية غير مسلم وبعد علمنا بانهما لا يكونان بالالتين
لكونهما انفصالا للعلم ان حقيقتهما حقيقة العلم او غيرها او انهما على الته
او غير ذلك هم قالوا ان بعد علمنا بانهما ليسا على العلم الضالم يعلم ان حقيقتهما
ما ذا حتى قال المعتزلة انهما من ثبوت ... بعد علمنا بانهما لا
يكونان محمولين على ما هو الظاهر منهما من كونهما زائدتين على الذات بالالتين
المعروفتين كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم ولو بعد تخصيص معرفة
عدم كونهما بالالتين المعروفتين بالذكر في نقل كلام صاحب الفصل
ما قلنا في بيان مراده من العموم وجه لهم لو ... ذلك العموم والا لم
يبق الفرق بينهما ووجه التأييد ان في هذا التخصيص ايماء الى

ان انهم لم يقل الا بمجرد سلب كونهما بالالتين المعروفتين لا بسلب كونهما عين
العلم ... على ما حررنا لا يرد على اسناد الارجاع ما اورده المحشي الى العدل نقل
قول الشارح واعترض بعدم الوقوف على حقيقتهما القول فان ما ذكرناه انما
يدل على منافاتهما للعلم وكذا ظواهر الآيات والاحاديث يأبى عن
حملها على العلم بالمسموعات والمبصرات والادلة القطعية تدل على امتناع
حملها على الكيفية التي هي بالآلة المعروفة وعقولنا قاصرة
وقاصرة عن كنه حقيقتهما فلا بد لنا من الاعتراف وبما قررنا لم يبق مجال
لما قيل انه لما صرف عن معنييهما الحقيقيين اللذين هما بعد العلم لم يتعين
ثم قيل جوابا عما ذكره عن ايراده لانه اشتبه ما ذهب اليه الاشاعرة بما ذهب اليه
صاحب الفصل والمراد من قوله ما ذكرناه انفا ما ذكره بعد نقل قوله وليبا
رجعهما الى العلم اه بقوله فانا اذا علمنا علما تاما جليا ثم ابصرناه نجد
بالبديهة بين الحالتين فرقا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل
على امر زائد هو الابصار وكذا الحال في السمع انتهى لعله لم يسلم ايضا
الاستدلال بان ... على الغائب ودعوى عدم الفرق بينهما نعم يمكن
ان يناقش في ارادته بان كون التعلق من القديم يلزم من نفيهما
نقص ليس بشيء ولا مبينا والحال ان الاشعري لم يرجع صفة الكلام
الى العلم مع انه حينئذ عند عدم الدليل على نفي كونه مغايرا للعلم والا
يلزم خرق القول بثبوت نقص له تعالى علوا كبيرا فيلزم ترجيح ... ب
الاحد وارجع السمع والبصر اليه لما صرف عن معنييهما الحقيقيين
لاستحالة الالتين المعروفتين اه فهو انما الانحصار المعنى الحقيقي
في الادراك بالالة المعروفة لجواز ان يكون معنى السمع مثلا غير
ما هو بالالة المعروفة وعن العلم بالمسموع فدعوى الصرف
عن المعنى الحقيقي غير مسلم فجوز ان يكون مثل اطلاق العلم على علمنا الذي هو كيفي

وعلى العلم الواجب الذي هو غير عرض قال الامام حجة الاسلام في شرح اسماء
الله تعالى في شرح البصير وهو الذي يشاهد ويرى حتى لا يعزب عنه ما تحت
الثرى وابصاره ايضا منزه عن ان يكون بحدقة واجفان ومقدس
عن ان يرجع الى انطباع الصور والالوان في ذاته كما ينطبع في حدقة
الانسان فان ذلك من التغير والتاثر المقتضي للحدثان واذا تنزه
عن ذلك كان البصر في حقه عبارة عن صفة التي ينكشف بها كمال نعوت
المبصرات وذلك اوضح واجلى مما يفهم من ادراك البصر القاصر على ظواهر
المرئيات وقال ايضا في شرح السميع هو الذي لا يعزب عن ادراكه مسموع وان
خفي فيسمع السر والنجوى بل ما هو ادق من ذلك واخفى ويدرك دبيب
النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء يسمع حمد الحامدين فيجازيهم
ودعاء الداعين فيستجيب لهم ويسمع بغير اصمخة واذان كما يفعل بغير جارحة
ويتكلم بغير لسان وسمعه منزه عن ان يتطرق اليه الحدثان ومهما نزهت
السميع عن تغيره يعتريه عند حدوث المسموعات وقدسته عن ان يسمع باذن
وآلة واداة علمت ان السمع في حقه عبارة عن صفة ينكشف بها كمال
صفات المسموعات ومن لم يدق نظره فيه وقع في محض التشبيه فخذ منه
حذرك ودقق نظرك والحق كما قال الحكماء انه قد عرفت وجه عدم ذكر
من الرسالة الحديدة اعادة السمع على اصل القصر البصير عليه
ولا انكار افادته لعطف الصفات السلبية على قوله عالم قوله فهو عالم من غير
الاعادة بان يكون الصفات الثبوتية معطوفة على المعطوف الاول واما العطف
السلبية على المعطوف الثانية على طريق اللف والنشر المرتب والاعادة
دليل على ان قوله فهو عالم الخ لو يحكي الا تحمي وقد ذكرنا ما يتعلق به
في صدر مبحث العلم فتذكر الا انه شبهة تتراءى فلا ادل قوله لا مثل على سلب المشاركة
في الحقيقة قسم الى الكل حيلة ولا شبهة على عدم المشاركة في الصفات اذ جملتها على نعم وجه التقييد

مستهود جهة اعتبار توسط قوله ولا ند له بينهما الا ان يوجد دليل ليس ههنا
دليل والظاهر ملاحظات بيان الشبه هو الاشتراك في الصفة ثم علم ان الشيخ
عم النبع قدم الصفات السلبية على الصفات الثبوتية والمص قدم الثبوتية
عليها لعل وجه الشيخ انها وقع مفردة والصفات الثبوتية جملة معطوفة والاول
احق للالق بالتخصيص بها اولا ووجه المص انها وجودية والوجودي اشرف
من العدمي وايضا وجه اخر هو كون اولها ولو كان المراد من سلب المشابهة ما ذكره الشارح
فيتوجه وجه آخر لتقديم الصفات الثبوتية على السلبية هو سلب مشابهة صفة
المخلوق عن الصفات عن الصفات الثبوتية للواجب حكما ان اللائق لتقديم
الذات على الصفات كذلك اللائق لتقديم الصفات الثبوتية على السلبية ثم لا
يخفى انه يصح ان يقال الرجل الشجاع يشبه الاسد في الشجاعة واصل مفهوم
٢٨٧ الشجاعة كما يصدق على شجاعة الاسد يصدق على شجاعة الرجل ايضا وان كان مقولا
عليهما بالتشكيك لا بالتواطئ ولا شك ان حقيقة العلم عند اهل السنة
والجماعة صفة توجب تمييز الا يحتمل النقيض وصفة سمى بها المذكور ليس
فاعلة هي به كما يصدق على علم المخلوق يصدق على علم الخالق مع ان العلم
اجمالا هو مبداء الانكشاف وهو ايضا يصدق على علم الواجب وعلمنا وعلى
ان لو ان المص سلب المشابهة بما ثبت في المشارك في حمل ان يكون المراد من
احد بالوحدة في وجوب الوجود والآخر التوحيد في الخالق والثالث هو التوحيد
في المعبودية فتدبر على ما ذهب اليه المحققون اي مبني علمه تعالى
وهم القائلون بان العلم مطلقا كيف وقد لما كان العلم مطلقا عرضا اذا كان
اضافيا او انفعاليا الا على ما ذهب اليه لطايفة الاخرى فيسمى عن قول
على ما ذهب اليه فخر قال بان العلم لكل معلوم من تلك المعلومات سواء كان صادرا
او انفعالا اصاملا وقد مر فاتوهم وظهر انه لو يعم الشيخ الرئيس تفسير
عندهما يكون لكل العلم لكل معلوم من تلك المعلومات فيكون العلم بالحوادث جوهرا

فلا يكون العلم مطلقا عرضا وقد عرفت ان الصورة الحاصلة من الجوهر
كما يكون جوهرا يكون عرضا لصدق تعريفهما عليها فصح ان يقال كل علم
عرض وان صدق انه علم بعض انه جوهر بخلاف علم الواجب اذ لم يصدق
عليه تعريف العرض فلم يكن عرضا اصلا والى هذا سعى ان يكون حول السيد في هذا
الشرح بعضه علمنا على مذهب الاشعري ونحوه قال وتبعه بان يكون العلم مطلقا
سواء كان علم الواجب او علمنا صفة ذات اضافة وهي فينا عرض
بخلاف ما في الواجب فانه ليس من جنس العرض لعل هذا القول منزوع من سعل
في البحث الجلي الى انت قد عرفت من بحث الشطط انه خرج رضائه بما قال الحج
من جانبه التحديد وقد عرفت رضاه به لم الفهم من كلام الحاشية من قوله
بانه عرض يؤيد ما حققناه في ذلك المبحث فتذكر وعلى اي تقدير لا يكون
علمه مطلقا جوهرا اي تقدير من التقديرات المعدودة في كلام الشارح لا يكون كل علمه
جوهرا بل علمه بما سواه الاولين يكون علمه جوهرا اي الجملة وعلى اي تقدير لم يصدق
ان علمه جوهرا اي باكليا ثم ان قوله يكون علمه بالجوهر جوهرا يرتبط بقوله
على تقدير الخصوصية من غير اشتراط شيء وبقوله الارتسام مشروطا بشرطين
اي العقل الحصولي للاشياء المفسرة في المدارك والقول بان العلم الكل مجرد
من تلك المعقولة ولا يتوهم ان الشرط الاول يغني عن الشرط الثاني بل لا بد له
بعض المدققين من الاذكياء مع قوله بالاول قال يكون العلم عرضا وكيفا مطلقا
[illegible] من الكلام عليكم ان يناقش [illegible] بانه لما الحكم بكون علمه جوهرا في مقابل الحكم على
علمنا بانه عرض علاوة لهذا الحكم من سلك الفرق بين علمه تعالى وعلمنا
مثلا ولتفصيل علمنا وكمال علمه وعدم المناسبة بين علمنا وعلمه تعالى
بان يكون علمنا بالنسبة الى علمه كان لم يكن ثم لا يخفى ان الظاهر
قوله بل على تقدير الحضور والارتسام اه ان علم على هذين التقديرين
كان جوهرا اي الجملة لا مطلقا فلو بني الكلام على كل منهما لم يصح الحكم بكونه

بكونه جوهرا مطلقا وانت خبير بان الكلام في المقابلة بحث ان لا يكون علمه
وامدح سعى ان يقال الحكم بان علمنا عرض مطلقا مبني على مذهب الشيخ
فلو حكم في مقابلة الحكم على علمه تعالى بانه جوهر مطلقا عندهم لكن هذا الحكم لم
يتصور منهم بل لا يتصور من شخص اصلا علي ان كلام الشارح لو كان محمولا
على ما [illegible] الى لم يظهر ورود شيء مما ذكرنا حيث قال قوله فلا
علمنا عرض [illegible] وجود القائل بالمجرد على ما في المواقف محدث ضرورة
لوجوب [illegible] الحوادث حادثة وكافرة ضرورة عدم كون جميع الاشياء
معلوما لنا ومستفاد من الغير هو المبدا المفيض للصور كلها وعلمه
تعالى قديم ضرورة استلزام كونه حادثا كونه تعالى ناقصا في الازل
وذاتي مستند الى ذاته تعالى لامتناع لامتناع احتياجه من شيء من صفات
الكمال الى غيره ولم يتعرض لكونه جوهرا او عرضا لامتناع اتصافه تعالى
بشيء من الجواهر والاعراض عند المتكلمين فان الجوهر عندهم هو الحادث
المتحيز بالذات اي الذي يقبل الاشارة الحسية بانه هنا وهناك والعرض
هو الحادث الذي يقوم بالذات وكل منهما يقتضي كون موصوفهما متحيزا
او مشارا اليه بالاشارة الحسية التي هي من خواص الجسمانية المنزهة عنها
الواجب تعالى شانه انتهى كلامه قال علمنا عرض بخلاف علمه تعالى فانه لا
شيء منهما حتى يلزم جسميته تعالى علوا كبيرا لكن الحكم بخلاف ما لم يتعرض له
[illegible] وقد ذكر كون علمنا عرضا يوهم عدم كون علمه تعالى ما يلزم من القول
بكون علمنا عرضا لا عدم كون علمه تعالى عرضا وجوهرا وسلب عرضية علمه
تعالى لما يلزم من العقل بكون علمنا عرض ولم يكن مفهوم وجودي مقابل
للعرض الصادق على علمه تعالى كالعدم من مقابل الحدوث مثلا اكتفى
بالمفهوم السلبي اللازم وليس للتصريح به فائدة نعم له مفهوم وجودي
لكنه مقابلا ليس للعرض بان يقال علمه تعالى صفة موجودة في الخارج وقائمة

بذاته تعالى لكنه للشيء قابل للعرض كما للاجسام ولا ضد له فلا انه المقابل
ضد كما للشيء في الموضوع معاقب له فيه والواجب منزه لما سيأتي اولا
التضاد لا يكون الا بين الاعراض وثبت بالبرهان انه تعالى ليس بعرض لما كان
الحلول معتبرا في التضاد لكن الشارح هاهنا في بيان نفي الضد عما يأتي
في بيان نفي الحلول عنه تعالى فلان ترك غيره [illegible] انت خبير بان
هذا الاكتفاء يكون في غاية الخفاء فلم يأت بما [illegible] ان نقي
لا يخفى ثم لا يخفى ان بعدما ان يتوجه الى الشرح جعله متصلا بآخر قوله ولا ند له
ولا مثل له وشرع بعد من شرحهما ولم يجعله متصلا باول قوله ولا شريك له
الا ان يكون يقال انه لو جعل كذلك يتوهم في بادي الرأي كون قوله تعالى
لا اله الا هو تعليلا للحكم كل منهما لا لنفي انه العرض من نقل الاول و
الفصل الاول بعد قوله ولا ضد له ان معنى الضد هاهنا هو المنافي في القوة
نظرا الى هذا النقل مرادفا للند اذ لا وجه للتكرار مع توسط قوله ولا مثل
له اي المساوي في القوة والمثل هو المساوي بحرف ان الذي هي عبارة
في الند لان يفعل مالك الفعل الند تعالى وفي المثل عبارة عن الذي
لان يفعل مالك ان يفعل فسر المثل اه كما مع قول صاحب
هذا الفصل وما ذكره صاحب الاول من معنى الند لكنه كالاه من غير المقرر غم
اطلاقه على ما ذكره من معنى الند والمثل كما مع قوله به في شرح الكلام في ١٣٤
الموضع وفي موضع آخر لما كان وجود الواجب في تعينه عين
ذاته اه لا يخفى ان قوله تعينه نظرا الى ما ذهب اليه من ان المتشخص هو الوجود
الخاص يكون عطف تفسير لقوله وجود الواجب ثم اعلم ان هذه
المتنية على ما ذهب اليه الحكماء واما الكلام المناسب ان نبين
نفيها على مذهب المتكلمين القائلين بزيادة وجود الواجب وان كلام
المص هو كلام بعضهم بل يكون الا يكون كلام كلهم ولا اقل ان يحمل على قول

الغلام
وفق مذهبهم الا ان قيل ان بعضه عندهم عين ذاته والنافع في المقام
هو عينيه التعين سواء كان الوجود عينيا او زائدا الحق على تقدير تسليم
كونه مذهبهم يكفي التعرض بالعينية فلا حاجة الى ذكر عينية الوجود التي لم يذهب
اليها المتكلمون والاولى ان يقال انه حمل المذكور من المتن على قول
الشيخ [illegible] ان يشارك غيره فهو هو وهو يوافق الحكماء في القول
بالعينية الوجود [illegible] ان حال الشيخ في وجود الممكنات بانه قال
بعينية وجود الله فالحق الجلالي بعد نقله وذلك لانه كل في احد من الوجود
والتعين جزئي حقيقي ولو كان له تعالى ماهية كلية وكان كل منهما عين تلك
الماهية لزم ان يكون الجزئي الحقيقي كليا وانه ضروري البطلان وحيل في سانه
فان كل كلي اذا كان تعينه بذاته او بحركة او بلازمها ولعا علا اذا لم يتعدد
العاقل كما قيل يكون نوعه منحصرا في فرده بل يمتنع فرد آخر له انتهى اقول
لا يخفى كون هذا البيان منافيا لما حكاه بيانا واعترافا بكونه نعم ذاتيه
كلية وهو نفس ما ادعاه الشيخ انتهى حيث قال كل من قال اسناد الكل في
اسمه في رد جواب اراد الحق الجلالي على ما ذكره في الاصل قال البعض
في مستند الداخل لا يخفى كون هذا البيان منافيا اه نعم الكلي كالمتكلم
يحتمل ما به التشخص هو والا فقط ما يكون تعينه بذاته لا يكون كليا للان التعين
مافي الكلية والاشتراك فالمقصود لا يطلب حاصل وامتثال هذه ٢
المباحث بكثرة لا يلتفت الى امثال هذه المناقشات ثم يعيبا بيننا انه
فانها صفة الحق من صلوك اما الكل كالنوع في التكامل ان نقول انه
قال في مبحث العلم ومع ما اورده على ما ذكره الشارح من قوله هو
عليه الاعتماد في انه يظهر منه ان الاختيار صفة غير القدرة ٢
موقوف على القدرة ولم يثبت وراء السمع والثمانية انتهى ما تعلق الغرض
نقل المراد منه توقف على القصد والاختيار فاختار كلام الاراد فيه الاحتياج

النظام

العبارة مسامحة انتهى ثم قال في السمة في وجه ما قال بهذا لا يدفع لان المعهود
حلاقة في امر كلام الكلام على الظاهر انتهى وفي الحاشية ان كون الظاهر هنا بمعنى ما ليس
بمعهود اشد مسامحة من المكرر والاقل في الجملة لما فيه تلبيت دون ما كرره
في غاية التخفي فهو عيب لك العيب في احتمال الرجوع مع عدم الايماء اليه
محال التلبيس للعلم ثم لا يخفى ان مراده في تجويز اللازم [illegible] الاعم و
المبادر ولم يظهر وجه الاختصار في الفرد بل [illegible] كل منهما
مت وبا فتامل او بفاعل اذا لم يتعدد الفاعل اذا كان الفاعل واحدا
حقيقيا من جميع الوجوه اذ على هذا التقدير يتحقق الانحصار كما قيل
اما ان يتعلق بقوله اذا لم يتعدد الفاعل او بقوله فان قوله الا ان هنا المعلل
الظاهر هو الاحتمال الاول انت خبير بان التعليل و[illegible] يستحق عند كثير من
المحققين في خبر به الشارح هو الموجود الذي هو الخارج وليس في خبر الشيء ولانه مرة
وجودا خاصا اعلم ان المولوي ميرزا جان الشيرازي قال في حاشيته على شرح التجريد
وحواشيه اعلم ان في المسئلة يستحق التعين الوجود اربع مذاهب اصح بها انهما
واحد وهو ما اختاره الفارابي وثانيها ان الوجود متقدم عليه وهو مذهب
من قال بان ثبوت كل صفة لشيء متأخر عن وجوده في نفسه وثالثها عكس ذلك
وهو مذهب من قال بان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد ورابعها ما اختاره السيد السند
قدس سره وهو انهما متغايران لا تقدم لاحدهما على الاخر ويشير بانه لو تقدم الوجود
على التشخص لزم ان يكون المبهم موجودا في الخارج ولو انعكس لزم ان العدم ذاتية في الخارج
وكل على ذلك بحث [illegible] لا يخفى اهـ كلامه
فاحفظ هذه المذاهب حتى ينفعك في موضع كثيرة [illegible] وجوده
[illegible]
[illegible]
[illegible]

اللهم

اللهم الا ان يقال يريد من النوع المنحصر في الفرد وهو الكلي المنحصر في الفرد وهو هنا متحقق
في ضمن الوصف وهو مفهوم واجب الوجود ومثل ما ارادته في بحث العلم من النوع الكلي
الكلي الحرفي في قوله ويكون هذا الفرد المركب لا مثل له من نوعه فتامل في الكلام بعد لان الكلي
الذي يصير شخصا بمجرد النفس في التعين اليه هو الماهية النوعية لا الكلي العرضي كما لا يخفى
على ارباب البصائر فتفكر ثم اعلم ان الشارح نقل في مبحث الصفات عن بعض المحققين
في اثبات ان الفرد الواجب اولى بالنسبة اليه من كونه مشاركا لغيره الواجب يجب ان
يكون في اعلى مراتب الكمال فلا يكون له مشارك ثم قال في جوابه انت تعلم انه كلام خطابي
لعل بل شعري اه فيفهم منه ان سبب ما يشارك في الحقيقة ليس بتمام الا ان يقال
انه غاية ما لزم منه ان مقدمة كون الشيء متفردا اولى من كونه مشاركا لغيره
في دليل التوحيد اي دليل ان الواجب ليس الا واحدا لا تتم والمطلب بسبب
ما يشارك في الحقيقة سواء كان واجبا او ممكنا ذلك السبب اخص من السبب
وفي اثبات العام وان لزم اثبات الخاص لكن عدم تمامية دليل الاعم لا ينافي ثبو
ت الاخص بدليل آخر مستلزم لاثبات الاعم فتفكر ولا تغفل قال الشارح يلزم اشتراك
الكل فيما اي اشتراكه بكل من الواجب والممكنات اه في كل واحد من الوجوب والامكان
لان الماهية المشتركة يكون مع كل واحد منهما وكذا لازمها واذا كان كذلك يلزم ان
يكون الواجب ممكنا والممكن واجبا وان يحتمل ان يجتمع الوجوب والامكان في
شيء منهما وعلى هذا القياس ان كان الامكان من لوازم الماهية المشتركة والوجوب
من لوازم لوازم الماهية مع الخصوصية اي خصوصية الواجب لانه يلزم ح امكان الواجب
والتركيب وان كان الوجوب من لوازم الماهية المشتركة والامكان من لوازم الماهية
مع خصوصية الممكن يلزم وجوب الممكن فقط قال الشارح سنقرر اعلم ان ما ذكره اولا
في دليل نفي المثل بقوله ولما كان وجوب الواجب اه يدل على نفي المتشاركة
في الحقيقة سواء كان واجبا او ممكنا ولهذا قال فلا يشارك غيره فيه لان غيره اعم

منهما وثانيا في دليله وقد يستدل عليه بانه لو كان له مثل اه يدل على التوحيد في و
جوب الوجود اعتبار المشتمل له على قوله فيلزم التركيب المنافي للوجوب وان يعرض
فيه بقوله في الوجوب والامكان وان كان ن اه في كتبه ثم ذكر هذا الشق بدليل الشق
الثاني المستلزم لدليله واليه يشير بقوله والاول قد م للان رد اليه وايراد دليله
في نفي المثل المراد بدليل الوحدة بسنقوره وسنذكره من انه لو تعدد الواجب لاشترك
افراده اه لا الدليل المذكور في الشرح بان يكون قوله سنقوره بصيغة المتكلم لا بصيغة الغا
ب المراجع ضمير با لماشي كما ذكر في التتمة بصيغة المتكلم لكن لا بد ان يكون المختار اليه نفي
المثل هو بعينه ما سنقوره فتامل قوله فظهر انه لو ترك قوله في الوجوب اه يعني بما ذكرنا
من ان الوجوب والامكان اذا كان من لوازم الماهية المشتركة يلزم اجتماع الو
جوب في كل من الواجب والممكن ظهر ان الاستدلال يتم به ولا يتوجه بما ذكر ما يقول
لم بالتوجيه الى بق اه لا لاشتراكه قوله فالوجوب والامكان اه والقول انه او لى
الامر بانه لو كان له مثل لكان لكل منهما اه قوله من لوازم ماهية كل منهما اي
من لوازم الماهية المشتركة لكل منهما قوله والظاهر لو كان اه قال في التتمة يعني لو كان
الواجب هو مجموع الماهية والخصوصية كما يلزم التركيب يلزم تعدد الواجب ايضا
اه بل نقول احدها المركب المفروض انه واجب وثانيها جزء المشترك وثالثها هو
الجزء المشترك الموجود في المثل بل يزيد من الثلثة باعتبار المجموع النفسي اثنين من الثلثة
في تعدده الستة بل نقول انه سبعة وسابع هو المجموع المركب وجزء المشترك والجزء
المذكور في المثل ولو كان عدم التعرض به لكون اعتبار الجزء الواحد فيه مرتين يتي بها
جار في المركب من ذلك المركب وجزء المشترك اذ فيه ايضا يعتبر ذلك الجزء مرتين لا يخفى
ان الجزء المشترك بين شيئين باعتبار تحققه فيهما لا يصير موجودين فوجود الواجب
الثالث غير مسلم وايضا يبقى في الاثنين الاشين ان الواجب المركب من الو
جبين ممكن واحد واجب كثير لان مفهوم الممكن لصدق باعتبار قيد الوحدة

ومفهوم

ومفهوم الواجب باعتبار قيد الكثرة فالامكان قائم بالمجموع حقيقة والوجوب
قائم بالاجزاء حقيقة في الحقيقة كل جزء واجب مقابل للممكن لا المجموع فالتحقيق انه لم
يكثر الواجب بهذا المعنى لان تكثر الى حصل من الواجب التي مع الممكن كما لا يخفى
قوله فلو كان ممكنا يلزم امكان الواجب اه يعني لو كان الواجب هو مجموع الماهية
والخصوصية كما يلزم تركيب الواجب يلزم امكان الواجب لو كان الجزء المشترك
ممكنا فيه ان الاستي في تركيبه كونه ممكنا لا غيره فهذا ليس شيئا له آخر
فلا وجه لجعله مقابلا له نعم يلزم الامكان في المركب من وجهين احدهما ال
للتركيب والثاني لاجل كون جزئه ممكنا وكذا الكلام في الشق الثاني من انه
ديرمن الجزء المختص قوله وكذا لو كان الجزء الخ قال في التتمة وفي هذا الصورة ايضا
يلزم التشبث من المركب والجزء المختص ومجموعهما من الوجهين لكن الثالث
يكون لما اعتبر فيه شي واحد مرتين فيكون اعتباريا ان كان ما ذكره الاستاد
حقا وقد مر الكلام فيه انتهى يعني قد مر الكلام في وجه التي مس من الستدلال
الفاضل السيالكوتي على قدم العالم في الحاشية فيما ذكره الاستاد في جواب شبهة شارح
د بانه ليس باعتباري والمراد من الواحد الذي اعتبر مرتين هو الجزء المختص
لانه اعتبر في الثالث وهو مجموع الواجبين مرة بلا واسطة واخرى في ضمن المركب
منه والجزء المشترك ثم اعلم انه تبين من كلامه ايضا انه كون احد الجزء من و
جب والاخرى ممكنا اي جزء كان قوله على ما قرره اشارة الى ان الدليل الواقع
من القوم هو هذا وما ذكره الشارح بقوله قد يستدل عليه بانه لو تعدد الواجب
لذاته لكان مجموعهما ممكنا اه وقع لبعض لا منهم قوله وقد يستدل اليه اشار
اليه قوله ومن الى يتر في العقل ان الدليل المذكور مبطل وجود واجبين
حتار كيف في الماهية للوجود واجبين مطلق والمقصد بطلان و
جود بهما مطلق يمكن ان يقي في دفع منع ابن مكونة ان الدليل
مبني على عدم زيادة الوجوب على الواجب كما اشار اليه بقولهم في وجوب الوجود

الذي هو غير خارج عن حقيقتهما وبعد عدمهما لو تعدد افراده يلزم ان
يكون الوجوب جزء مشترکا بينهما فيجب ان يكون لکل منهما فصل يميز
ه فيلزم الترکيب المنافي للوجوب الذاتي فيلزم ان يکون واحدا وهو
المطلوب على تقدير الوحدة يتعين بذاته واعلم انه يمكن تقرير دليل
عدمهما بانه لو کان زائدا يلزم تقدم الصفة الثبوتية على وجود الموصوف
لتقدم الوجوب على الوجود والتوقف في الدليل عدمهما لو امكن
فهو كلام اخر فتدبر قوله قال اردت الاطلاع فارجع اليه اي الاطلاع
على ما ذکره الشارح في دفع منع ابن کمونة فارجع الى شرحه للعيا
کل ثم لا يخفى انه نقل في لتتمة فان اردت الاطلاع عليك ان ترجع اليه
قوله ولکن هذا المنع المعول في المهمة يعني منع ابن کمونة لا يرد
على الدليل المذكور في ضمن دليل نفي المثل لنفي تعدد الواجب واليه
اشار بقوله فيلزم الترکيب اه لان المفروض عند فرض المثلين هو
کان واجبين او کان احدهما واجبا والاخر ممكنا هو اشتراکهما
في الماهية ويرد ذلك المنع على ذلك الدليل باعتبار اقامته للمطلوب
وهو نفي الشريك اذ المفروض حينئذ ليس اشتراکهما شريكين في الماهية حتى
لا يرد وبعد التحقيق ظهر له انه لا يرد الا باعتبار اقامته له قوله في بعض
وقدم الاشارة اه يعني ان الشارح اشار الى دليل في ضمن دليل المطلوب
لکن المنع المذكور يرد عليه على تقدير اقامته في ضمن دليل المطلوب الاول
وهو نفي المثل لعل مراده ان هذا المنع يرد في تعدد الذي دفع بما ذكره
الشارح في الهياكل لكنه لعله ظاهر من قوله وقدم الاشارة اليه ان المنع لم يتوجه
اليه اصلا وليس فيه اشارة اليه ولو کان المراد من دليل نفي المثل وجوده
الذي المتضمن لدليل نفي تعدد الواجب ما ذکر بقوله ولما کان الواجب
اه کما حمل عليه المحشي الخلخالي بعد نقل قوله والاول عدم الاشارة اليه
الخلخالي اه

ف

في دليل نفي المثل لاحتمال ان يكون وجود الواجب وتعينه عين ذاته يستلزم
ان يكون الوجوب الذي هو غير عارض للواجب غير مشترك بين الاثنين
انتهى لكان كلام هذا القول بالاشارة باقيا على ما هو ظاهره اليه اذ
ح ايضا يکون دليله في ضمن دليل نفي التثنية لکن الوجوب بعد حفظ
عدم كونه عارضا لسقط منع ابن کمونة فلا حاجة الى غيبة التعين قوله قال الشارح
او هو الانفيه وهذا الحد قد ادعى المص بقوله لا خالق سواه فقوله لا شريك له
محتمل من الاحتمالين الاخرين ما هو اعم منهما ليفيد والشارح حمل قول المص لا شريك له
على حصر المعبودية کما يستفاد من تعليله بقوله تعالى لا اله الا هو اه وقوله لا
دل قدم الاشارة اليه ولعل الدليل في نفي المثل اشارة الى انه مراد المص
بالقول المذكور لانه اشار بنفي المثل اليه وهذا دليله لا يخفى ان بعد
قوله نفيه حبر اليه والدليل لا يليق ان هذا التوجيه اذا كان مقصودي
بالافادة ومن التعليل الفردية كيف يكتفي فيه في ادائه المطلوب
لا اخر اشير اليه ولا يليق تعرض به صراحة ولا الا دعا فلنا في بيان مرام
المص وهو مندرج في قوله اذ لم يتعرض له اصلا والشيخ في عبارة الشارح
ان يقول ان المص اتي صراحة لنفيه بقوله لا خالق سواه فتدبر
واجيب بتدبير قال الشارح لکان ممکنا لاحتياجه الى کل واحد منهما اعلم ان
العلماء اختلفوا في ان وجود الكل هل هو عين وجودات الاجزاء او غير
ها من البين انه لو بني هذا الاستدلال على الثاني لم يتم لان علة الكل
يجوز ان يؤثر فيه من غير تأثيرها في شيء من اجزائه والقول بانه
لا ينفك وجود الكل عن وجود الجزء الاخير غير تخير لجواز التلازم بين علة الكل
وعلة ذلك الجزء واما على تقدير الاول فلا وجه لتاثير العلة الكل في عدم
تاثيرها في جزء من اجزائه اذ وجوده لما كان عين وجودات الاجزاء فيفيد
حصوله يحصل الكل بل تاثيرها فيه ليس الا تاثيرها في الاجزاء لا بالعكس

لان الوحدة الاعتبارية التالية المعروضة ليست من الاجزاء وكلامه
مبني على الاول كما حمل عليه الاستاذ ويستفاد من الكلام المحشي الخلخالي
ايضا لكن على الاول اعلم ان لو ان ادعو التلازم بين علية كل جزء
وعلية جزء الاخير مستبعد جدا بل يعد مكابرة فتامل ثم لا يخفى انه يمكن
ان يقرر ما ذكره بعض المحققين معترضا على ما قال لو اس ان المركب من
الممكنات يمكن موجود يحتاج الى علة ثم ان يهنا كثير الاحاد لا يجد
يكون بهاكم كل مركب حتى يطلب له علة وما ذكره في الوجه الثاني من
من ابطال التسلسل بعد على قدم على ما انه خلاف حكم العقل غير
مسلم العقل وجه ان بهنا كثرة ولا بد لها من محل موجود وكل واحد
من الاحاد محل وحدة بخلاف انه يكون المجموع المغاير للكل والجزء محلا لها
ويمكن ان يناقش بان في تحقيق الكثرة لا يكفي تحقق كل واحد
من الوحدات التي هي اجزاؤها في محل واستقلالها بالوجود لا يكون المحل
محلا لشيء من الوحدات غير مسلم ويوافق كلام المستدل ما ذكره السيد
الشريف في حاشية حكمة العين من ان الشيء الذي يرتبط به جملة
المتسلسلة اما ان يرتبط به كل فرد وهو باطل لتوارد العلل على معلول
واحد او فرد منها فيتم الكلام والا فلا ارتباط للجملة به اصلا انتهى
لا يخفى ان المحقق الشيرازي قال في حواشيه على شرح حكمة العين
وحواشيه في بحث المهملة يجوز ان يكون للمجموع فاعل ليس لشيء من
اجزائه ولا شك ان المجموع يحتاج الى فرد ما وقد عرفت ان المحتاج
الى غيره مطلقا لا بد له من جاعل وفاعل فان تحقق العلة الفاعلية
ضروري في كل ممكن انتهى فعلم ان وجود الكل وان كان عين
وجودات الافراد يجوز ان يحتاج الكل الى فاعل غير علل الافراد الا انه قال به
في تجويز مجعولية البسيط ذاتا ووجودا فعلى هذا يتم ما ذكره السيد قدس

بسره

مغايرة له

سره بالقول المذكور الا ان يقال ان كلام المحقق الشيرازي يقتضي
ان وجود الكل لوجود الاجزاء فتأمل قال الاستاذ [illegible] لان المحتاج الى العلة
هو المجموع الاجزاء على انها واجبات انت خبير بان ما لم يتعين الخبير
المستدل لان بناء كلامه على استلزام احتياج جزء ما منه الى ذلك الفا
على فلو تعدد الواجب يلزم ان يوجد مركب ممكن مستلزم لاحتياج فرد منه
الى العلة فيلزم كون الواجب معلولا لغيره النافع منع الاستلزام المذكور
ولم يتعرض ههنا بل تعرض بقوله ولا يلزم احتياج الكل اه وكونه عطفا
تفسيريا مستبعد جدا الا ان يقال انه غير مستبعد والا ينبغي ان يقول ولا
يلزم اه حتى يفهم تغيره فقوله لان المحتاج الى العلة هو المجموع الافراد
محصله عدم قبول استلزام احتياج الكل الى شيء احتياج شيء من الافراد
اليه لا ان جعلا بقوله لانها واجبات فافهم منه ولا يلزم من احتياج الكل
الى شيء احتياج الجزء اليه فلان كل مركب اه انت خبير بان تمام المناقشة مع المستدل
ليس الا على كون وجود الكل عين وجودات الاجزاء وبعد ذلك القبول لا
مجال للمنع احتياج الجزء الى الفاعل مع قبول احتياج الكل اليه لا يخفى ان
قوله فلان كل مركب اه يدل على ان كل ما يحتاج اليه الكل ليس مما يحتاج اليه الاجزاء [illegible]
وان لم يكن ذلك الا بحسب الظاهر تقع بلزوم احتياج الجزء الى المنفصل والمتصل
لم يوجد تلك الكلية ولا يلزم دعواها فعلم ان بعد ذلك القبول يلزم كون الو
اجب معلولا ولا ينفع تخصيص مقدمة كون الفاعل في علة الكل خارجا بقوله
واذا لم يكن الجزء مستغنيا عن العلة منه وانت سلمه في رسالة اه لعل
الغرض من نقله لتقوية ان المحتاج الى العلة هو مجموع الافراد بل اشارة الى ان [illegible]
المنع هو بعينه كما صرح بقوله وثانيا ان الشارح صرح في تلك الرسالة بوجود
المتصلين المذكورين انت تعلم انه قال في علم تمامية ابطال كون الجزء علة
وفاعلا للكل بانه يجوز ان يكون لبعض الافراد فاعلا له وعلة للكل خارجا غير مسلم لما

في المركب من الواجب والممكن وهذا لا يدل على تجويز عدم محتاجية شيء من الاجزاء
الى علة بل الى علة الكل لعدم تسليم الايجاب الكلي بجامع ضرورة علة علة الكل
ما ثبت لا لبعض الاجزاء والمستدل على التوحيد يكفي ضرورة احتياج بعض الاجزاء
الى العلة لان كل جزء من اجزاء المجموع الواجبين واجب كما لا يخفى الى آخر كلام ثم
في الرسالة الجديدة لاثبات الواجب ان وجود كل عين وجودات الاجزاء وان شئت قلت
البعض الاجزاء حيث قال ان الماهية مجموع الموجودات من الممكن والواجب متحد في
الواجب وما يستند اليه ولا ثانية في هذا المجموع الا فيما هو مستند اليه اذ التأثير فيه باعتبار
بقية الاجزاء وهي الممكنات وهي المستندة الى الواجب اما ابتداء او بواسطة انتهى
ما قصد نا نقله فهو كان وجود الكل غير وجودات الاجزاء فيجوز ان يكون الثاني الكلي ولا
يكون تأثير الموثر في المجموع في شيء من الاجزاء لا وجه لما حمل الشيخ ذكره من قوله
انا لا نم انه يلزم كون الواجب على التقدير معلولا للغير لان المحتاج الى العلة
هو المجموع لا الاجزاء ولان المحتاج اه مما ذكره في وجه تامل وان كان في كلامه حق
لكنه يميل الى تحقيق ما قال به فتامل تحرير ويحتمل ان يكون وجهه منع استحالة كون الشيء
علة لنفسه على الاول لجواز ان يكون العلة هو المجموع الملحوظ مع غير الارتباط والمعلول
هو مجموع الملحوظ مع الارتباط وتفصيله في تلك الرسالة ايضا وان ردنا الظهار بعض
تفصيل ما قلنا انا نقول ان بعضهم استدل على الملازم لتقدم العلة التامة على المعلول المركب
بان مجموع المادة والصورة ضرفيتها ولو تقدمت عليه لزم تقدم الشيء على نفسه ثم بين قال
لكن في جوابه في تلك الرسالة ان يجتمع ان المادة والصورة باعتبارين اعتبار بشرط
وبين قال الاستاذ وهو الذي في تلك الرسالة معنى اعتبارهما متوحدين اعتبارهما بشرط
الارتباط والحلول الشيء وذلك المجموع بهذا الاعتبار اي لا بشرط الحلول جزء من العلة التامة و
تقدم البسيط على المركب على المعلول الذي هو مجموعهما بشرط الحلول والارتباط بين
والنسبة من الاعتبارين اعتبارهما على النحو للتعين الارتباط الذي هي علتهما في مجموعهما
بهذا الاعتبار اي بشرط الحلول عين المعلول الذي هو جزء من العلة التامة المتاخرة عنهما

بالاعتبار

باعتبار الاول تأمل فان الشيء انتهى ثم لا تغفل ان هذا لا يجري في المركب من الواجبين لان
حلول الصورة في المادة ومنشأ لحصول الاعتبارين واحد الواجبين ليس حالا في
الآخر حتى يحصل ان يقال المجموع علة باعتبار ومعلول باعتبار آخر وايضا ان هذا المنع
يجري في الدليل اثبات الواجب بان جملة علة الممكنات يجوز نفسها باحد هذين الاعتبارين
فلا وجه لجعله قدحا ومنع استحالة كون الجملة علة حيث قال في الوجه الخامس من استدلال
الفلاسفة على قدم نفس العالم ولا قدح في هذا الدليل الا بان يختار استناد المجموع الى جزء
على ما فصلناه من بعض رسائلنا انتهى اي في تلك الرسالة ولو كان مراده التشكيك في منع
بين ان كل منهما داخل في العلة التامة ولا يلزم من هذا دخول المجموع في العلة التامة
كما سبق هذا الشيخ الى الاستاذ الاستاذ في الوجه الذي من تقرير ان كل جزء من كل داخل فيه مع
ان نفس الكل ليس داخلا فيه فلا قدح في حصر قدحه لكنه لم يتم وجه التامل بالنسبة الى الشق
الاول ولا يبقى الا ان يقال وجه التامل هو هذا الا ان يقال ان مراده لو كان هذا لتمم ما ذكره
في الوجه الذي من ضرورة جزئية العدد والاقل في المعدود والا كثر فاسد الاستدلال فلا به
بهما كذا في دخوله كلامنا هنا كما ذكره الاستاذ فتذكر وتدبر ثم قال الاستاذ الاستاذ
في تتمة قال بعض من يستند اليه في بيان الشك والثالث يعني ان المراد بالمجموع هاهنا هو
معروض الهيئة الاجتماعية بدون الوصف فاحتياج هذا المجموع الى العلة المستقلة لا يكون
لا يكون الا في ذاته وباعتبار اجزائه التي هي هذا وذاك فتأثير الفاعل في هذا المجموع لا يستلزم
الابتدائية في هذا او ذاك او في كليهما معا فيلزم كون الواجب معلولا للغير الى آخر ما ذكره
في الاصل ثم قال وذلك لانا نقول بان احتياج الكل ملزوم لاحتياج الجزء مطلقا بل
ان احتياج الكل الذي هو محض اجزائه المادية من غير اعتبار امر آخر معها احتياج
الى الفاعل انما هو الاحتياج تلك الاجزاء كلها او بعضها في الوجود اليه على ما يحكم به
بداهة العقل انتهى ولما اللا المشتكي تحقيق اولا ان المراد من المجموع بان هذه
الهيئة الاجتماعية عبث ضايع لانه لم يشتبه على احد ان المراد هذا او ذاك كيف ودعوى
وجود المجموع لا يصح الا فيه لان الهيئة امر اعتباري لا وجود لها وكذا المركب الذهني

دافعة فيه اشرح في رسالة اثبات الواجب القديم بذالك لهذا وقال ولحق ما
عتبرنا الانفكاك الايجاد بحيث لا يشذ عنه شي وبيان فايدة التنوير انه احتراز
عن توهم دخول الهيئة فانها اعتبارية لا وجود لها فكذا اجابوا الخلة فيه انتهى
ما قال اولا لقائل ان يقول اولا انك قد عرفت ان الفايدة يكون الاحتراز عن دخول
الهيئة فتعوض ما ذكره الفيه لا اجل ذلك يعني بناء المنع المذكور على ذلك التوهم و
بعد دفعه لا ورود لذلك المنع ثم قال وثانيا ان ما صرح في تلك الرسالة بو
رود المنعين المذكورين فالتوفيق او فوق بل اوجب واحتمال الرجوع دالا
كتفا عنه بالامر بالتامل لا يخفى جانب لانه امر عظيم واشكال قديم يحتاج
الى بيان وتفصيل بعد ايراد المنوعات في مواضع انتهى ما قيل ثالثا لقايل ان
يقول ان ما ذكره المحشي اذا كان حقا وارد على الشارح في الرسالة من المنع و
جدوى هذا الشرح منه عبارة بجامع حكمهما فحمل ما ظاهر على ذلك الاخر الحق وهو قوله
فتامل فيحمل عليه حمل المؤمن على الصلاح وعدم الاتيان بالتفصيل ام
سهل والحال ان المراد به هو الاختصار والاتيان بالتفصيل والتطويل بل
بقي ان وجه الحمل على بيان الثاني والثالث او الاحتمال الاول
من وجه التامل لان يكون غرضه ان ما حمل وجه التامل عليه من الاحتمال
الاول ليس مراده حتى يرد انه صرح في تلك الرسالة بورود المنعين
بل يمكن ان يقال ان الاستدلال الاستناد ونقل في الاسناد في الوجه الخامس في
الاستدلال النقل اسفه على قدم محقق مال الشارح المحقق اذا اورد في كلامه فتامل
فيه يكون اشارة الى البحث واما اذا اورد بدون لفظ فيه يكون اشارة
الى التدقيق والتحقيق انتهى فلو بني الكلام عليه لم يكن قوله فتامل اشارة
الى البحث بل يكون اشارة الى التدقيق والتحقيق حيث لم يبق بعده فيه ثم
قال وثالثا انه كيف يقول احد بان احتياج الكل بل معلولية الجزء في ان مجموع
الموجودات الا ان المركب من الواجب والممكنات موجود محتاج الى الكل في ذاته
وليس

يستلزم معلوليته له

وليس جزؤه الواجب محتاجا الى الغير ومعلولا فان قيل يكفي احتياج بعض الاجزاء ومعلوليته كما
الاجزاء الممكنة قلنا باي ترجيح فان نسبة كل جزء الى الكل كنسبة ساير الاجزاء اليه
فمعلولية الكل ان كان مستلزما لمعلولية الجزء ولا ترجيح بين الاجزاء
في نسبة الجزئية فان مقتضى الفقه في نفسه بالوجوب والامكان فيجب ان تعلل
جميع الاجزاء وان كان واجبا انتهى ما قال ثالثا بل ان يقول ان الا
يراد الثالث انما يتوجه على قوله ان احتياج الكل ملزوم لاحتياج الجزء المطلق
بان اراد كل جزء من الجزء لاحتياج الجزء مطلق ولو كان المراد منه هو الجزء
في الجملة يرد قوله قلنا باي ترجيح فان نسبته فتجيب انه اذا نقول ان
احتياج الكل هو نقصان الكل فنقصان الكل يستلزم نقصان الجزء في الجملة
لان كل فرد ان كان جميع الاجزاء محتاج الى الاقدام في وجه الجزئية وهذا
مثل استلزام فصاحة كل كلمة منه ومثل ما ذكره السيد الشريف في حاشيته على حكمة
العين ان علة المركب من الواجب وجميع الممكنات جزء لكن الجزء الوا
جب لكونه واجبا لا ترجيح علية مع جواز كون الجزء الممكن علة وتجو
ل في امر الاحتياج بعكس ذلك بتعين الجزء الممكن لكونه ممكنا ترجيح كونه محتا
جا الى العلة بالنسبة الى الجزء الواجب وبه يظهر بعض الاجوبة ودفع للترجيح
بلا مرجح في المركب من الواجب والممكن على انه يجوز ان يكون قوله بل يقول احتياج
الكل الذي هو مجموع الاجزاء المادية الى اقراب عنه فتامل فيه ثم
قال رابعا ان الكلام ليس في المعلولية اللازمة من معلولية الكل مقتضى
استقلال في علية الفاعل لان احتياج الكل هو بعينه احتياج الجزء ومعلوليته
نفس معلوليته فقط كما هو ظاهر اوايل كلام هذا القايل وادارة بل مرجحهما الى
يكفي في الاستدلال ان يقول انه تعدد الواجب فمجموع الواجبين مركب محتاج
فيلزم احتياج الواجبين وكذا اذا لم يكن للكل احتياج سوى احتياج الجزء الى صحة
الحكم بتقدم الجزء على الكل كليا بلا خلاف واللازم باطل كيف ومغايرة الكل للجزء اي في الحال

محل الخلاف فيبطل عقلا ولا نقلا والا يلزم استناد كل جزء الى نفسه الخ التشكيك
ما قرّرا بعد التقابل ان يقول تحل معنى كلامه ان المركب الذى ليس له تركيب حقيقى
اى الذى لا يتميز بين اجزائه بحسب الجنس مع كون بعض الاجزاء مفتقرا الى البا
قى فامكانه واحتياجه ليس الا امكان الاجزاء واحتياجها فلو كان كل جزء ممكنا ومحتاجا
فامكان ذلك المركب واحتياجه هو نفس امكانات الاجزاء واحتياجاتها ولو كان
جزء واحد مثلا ممكنا ومحتاجا فامكانه واحتياجه فالقول باحتياج المركب حينئذ هو
هو القول باحتياج الاجزاء كلا او بعضا فاستلزام احتياج الكل احتياج الجزء هو
عين استلزام نفسه ان المحتاج هو الجزء الواحد فاستلزام الكل حينئذ لو كان المحتا
ج هو فوق الجزء الواحد لان احتياج كل جزء جزء مجموع احتياجات الاجزاء لكن التزام
علية الشئ لنفسه على تقدير لزوم كون الواجب معلولا على التقديرين الاخرين
لكونه اظهر فتبولا فيه من ثم قال صاحب الله اذ استلزام احتياج الكل احتياج
الجزء بل كل بل كان احتياج الكل نفس احتياج الجزء استلزم استغناء جميع
الاجزاء استغناء الكل فلا يتم المسلك الغير المتوقف على ابطال الدور والتسلسل
فى اثبات الواجب لان كل واحد واحد علة لما بعده فى السلسلة الموجودة و لم
يبق احتياج الجزء فلا يبقى احتياج المجموع ايضا لانه لا حاجة اليه وانه بل
قلنا ان ابطال التسلسل باثبات الواجب ايضا لا يتم فلا يتم ما ذكره من الترجيح
بعد اثبات الواجب ثم ينتقل منه الى ابطال الدور والتسلسل انتهى ما قال
خاتمه لقائل ان يقول عدم تمامية المسلك الغير المتوقف على ابطال الدور
والتسلسل انما يكون ايرادا على المستدل على التوحيد بالدليل المذكور اعترف
بتماميته واعترافه غير معلوم فالحق لو كان عدم تمامية ايرادا لكان ايرا
دا على الشيخ لانه عنده لم يتم ابطال علية الجزء بل نظر الى ما اخذ الا
ستاذ الاستاذ فى الرسالة لم يتم ابطال علية الكل لنفسه فعنده لم يتم ذلك
المسلك من الوجهين وكذا لا يتم اعترافه بتمامية الانتقال منه الى ابطال

انتهى منه

الدور

الدور والتسلسل الا ان يقال ان شارح المطالع يتوقف فى دليل التوحيد ولم يورد
شيئا فيهم رضاه به والشيخ رحمه الله لطلب العلة لمجموع الامور المتسلسلة وبتمامية
الانتقال منه الى ابطال الدور والتسلسل فيتوقف ان المراد من هذا الدليل التوحيد
لو كان ما ذكره المحشى لما لم يتم بيان الاخوان والحال انه يقولون بتماميتها
ثم يرد ان القول بعدم تمامية الانتقال لكن يتوجه انه لا يكون ان يطلب
العلة للمجموع مع ان الاحاد قد وجدت عللها ثم لم يبق القول باستغناء المجموع
عن العلة مع وجدان الاحاد عللها فتأمل فلا يستحيل فى الردود القبول
ثم قال واشار اورد هذا الدليل على التوحيد فى الرسالة اثبات الواجب الجديدة
وابطل احتمال كون الجزء علة بان ينتهى الى الجزء الاخير يعنى يلزم الترجيح
بلا مرجح لان كل واحد من الجزئين واجب لا يلزم معلولية الواجب وكون
المجموع علة لبطلان كون الشئ علة مستقلة لنفسه ودفع منع كون المجموع هو
جزء اوكذا دفع كون المجموع مفصلا علة مجملا وكون المجموع مستغنيا عن
العلة التى يقال ان يقول ان ابطال احتمال كون الجزء علة بان الاحتياج
الى الجزء الاخير لا يلزم معلولية الواجب لا يدل على عدم تسليم هذا اللزوم
ويجوز ان يكون اختياره ذلك اللزوم لا لهذا اللزوم لاجل كونه اظهر فسو
لا وتعيين الطريق ليس من اداب المناظرة بل يجوز ان يكون اختياره
ذلك دون غيره تقليده من سبقه هذا فيكون اختياره ذلك بعد اختياره
من سبق هذه الاشارة الى انه الشيخ يلزم لكن الظاهرية يكون وجها لو ترك
ذلك اللزوم مطلق الى لم ياخذ فى شئ من تصانيفه لكنه ذكره فى هذا الترجيح
ولم ينقل عنه ابطال احتمال علية الكل وكذا لو كان وجهه هو لزوم معلو
لية الواجب يعنى ان اختياره فى ابطال علية الجزء الاخير لا لزوم معلو
لية الواجب يجوز ان يكون تقليده وفيه تخصيص له اذ ابطال ابطال
علية الكل رجح على استلزام الاشرف الكل الاشرف الجزء حتى يلزم معلولية

انما يتم لو ثبت الوجوب ولم يتم الاستقلال

الواجب في نحو هيد وبره المقدمة لتقيق معلولية اذ الكاشف علة الاجزاء
بل نفس الشيء وتقدم الشيء على نفسه مستحيل مخصوصة بكونه علة نفسه وحاذكرناه
يتوجه عليه لو كان مراده ايرادا عليه بانه يلزم منه كلامه في الرسالة عدم تسليم
اللزوم مكيف بكتار سند هذا اللزوم واما لو كان مراده منشأ انه افاد منع
هذا اللزوم فيضعف في غيبها ومن ليس هذا الشح يلزم الى كلامات كل هو الظاهر الجوابر
ثم قال ولقائل الشيخ بما كان انه قال المتعلقات كل اثنين فالواحد منهما
متقدم عليه اعني انه يتصور واحد منهما دون وجود الاثنين ولا يتصور وجود
الاثنين الا والواحد موجود هذه مقدمة قلت اختلف البيهة ان واجب الوجود
لا يجوز ان يوجد قبله شيء اية قبلية فرضت الشيخ منهما انه لا يتصور وجود الا
ان متصا يقان بوجوب الوجود بهما اعتبارته وبهو مجمل ما ذكرناه مفصلا فتدبر
انتهى اعلم ان كلام الشيخ يحتمل ان يكون الترام لتقدم لشيء على الواجب
لتقدمه من جهة ان المجموع الخ واضيا لانه كثير من افراد الواجب والكثير
من افراد الكل ايضا وكذلك الكلم وجزء المجموع متقدم على المجموع لو جعلنا
الاثنين فلا يكون محلا لما ذكره بل يكون مثل ما ذكره الفاضل كواية
الا بعد لمال بدون الترام علته له وبترد يد عنيها غاية انه يغايره من جهة
ان الاحتياج ههنا ثابت للمجموع كما هو الواقع والاحتياج ايضا للاجزاء لكنه
ادعائي ولكن متردد في كون المجموع واجبا وفي انه يصل مثل هذا الوجوب
الاحتياج ام لا حتمل ان الكثير من النقط نقط لكونه كثيرا من افرادها ومنقسم
وعدم الانقسام في كل نقطة وعلى اي كان وهو الصحيح يصدق النقطة
كما كان في حال الافراد وقد فصلنا في شرح رسالة اثبات الواجب القديم وجود
بشرح وقد كنت متفطنا لنفي الزمان بهذا الدليل واوردته في ذلك الشرح
في التقريب لقائل ان يقول ان المراد بوجوب المجموع هو الوجوب الذاتي فيرد
دالاول حق ردن الثاني والوجوب الاتيه للاجزاء والقيام بها وستعد اليه

بالتجويز

بالتجويز هذا تردد الثاني حق لان وجوب الجزء الاثنان في احتياج الكل والتحقيق ان المجموع ممكن
واحد وواجب كثير او اتصاف بالامكان يكون حقيقة وبالوجوب يكون بتجوز الكل حقيقة الخ
في حاشية جديدة اطلاق العلة على العلة التامة المركبة للمعنى المركب مع تقدم تلك
العلة التامة على المعنى بان المراد المتوقف في تعريف العلة ما يتوقف عليه الشيء
اعم من التوقف الواحد والتوقفات المتعددة وتلك العلة التامة ما يتوقف عليه
المعنى بتوقفات متعددة والمتعدد قائم حقيقة بالاجزاء لو نسب الا بالمجموع من حيث هو
المجموع ثم قال في الرسالة الجديدة في مقابلة من قال ان هذا الدليل مغالطة بمعنى
ان هذه النسبة غلط فان هذا الدليل مبني على مقدمات الاول ان المجموع بالمعنى
المذكور موجود كما مر والثانية انه ممكن هذا الخط لافتقاده المركب واحد من الاجزاء
والثالثة ان كل ممكن يحتاج الى العلة مستقلة وهي ايضا بينة لا يقبل المنع والرابعة
ان الاشياء من المجموع وكل واحد مؤثر مستقل فيه فلا يكون له علة مستقلة وذلك الخامسة
بين اوليس هناك شيء اخر يصح ان يكون علة مستقلة والمقصود نقل المقدمات الثلاث
من اشتهافاته لو كان احتياج الكل هو احتياج الاجزاء وحده كيف يصح دعوى المقدمة
الثانية انتهى لقائل ان يقولوا ان هذا الاستدلال على ان وجود الكل عين وجود
ات الاجزاء كما عرفت ان المجموع من حيث انه مجموع موجود حقيقة بجميع جوداتها من حيث
انه جميع وكذلك ممكن ومحتاج حقيقة احتياجه الى الاجزاء فيكون ممكنا محتاجا بامكا
ناتها واحتياجاتها ولا يلزم امكان الواجب واحتياجه وكونه معلولا لغيره ولا يرد
ان الاستدلال على كون وجود الكل غير وجودات الاجزاء في كيف يصح قوله فانه لو
كان احتياج الكل الخ فلا في الاصل اما فيما نحن فيه فظاهر اي اما عدم التوهم امكا
ن منع احتياج المجموع المركب من الواجبين على التقدير ان لا يكون وجود الكل عين
وجودات الاجزاء فظاهر لان الكل امكانه لاحتياجه الى الجزء مع ان شيئا من الا
جزاء ليس بممكن حتى يكون امكانه الخ فعدم ذلك التوهم يكون مع حفظ ان
وجوده عين وجودات الاجزاء ويستدل عليه في توجيه انه لم يتم الاستدلال بالتجوز ان هو امكان دم

يوجد الكثرة في الكل ولم يوجد شيء من الاجزاء المغايرة وجوده وجود ما كما عرفته
الا ان يقال انه تفطن بما سيذكره في ضمن قوله ثم لا يذهب عليك اه فقط صورة التر
تيب يحتاج اه فلعل من يقول بان الاحتياجين ثابت للكل ولم يثبت بشيء من الا
جزاء اما الاحتياج بلا واسطة فقط واما الاحتياج بالواسطة فلان الجزء
انما يحتاج بلا واسطة والاحتياج بالواسطة غير الاحتياج بلا واسطة لكن
في حصول الاحتياج بالواسطة يكفي احتياج الجزء الى الغير سواء كان ذلك الغير
هو الجزء الآخر والشيء الاخر فالاول ان يقال وان لم يكن الاجزاء محتاجة بل
قوله وان لم يكن بين الاجزاء ترتب ثم قوله اعلم ان الاستدلال على غيرية وجو
د الكل لوجودات الاجزاء باحتياجه الى الاجزاء وان لنا استدلالا عليه بان
وجوده لو كان عين وجودات الاجزاء لزم ان يكون عدمه هو عدمها ولا اقل
عدم جزء منها واللازم باطل لان الكل ينتفي عند انتفاء واحد منها فتحقق
جميع اعدامها وان تحقق عدم جزء واحد لكنه علة لعدم الكل والعلة تغاير المعلول
فليس هو عينه وايضا يمكن الاستدلال عليها بان عينية وجود الكل مع وجودا
ت الاجزاء تستلزم ان يكون امكانه هو عين امكانات الاجزاء فوجوداتها
وجوده وامكاناتها امكانه اذا عرفت هذا فاعلم ان كل واحد من النقيضين
كقيام زيد وعدم قيامه ممكن والمركب منهما ممتنع الوجود فامكان وجود
هما وامتناع وجوده دليل على وجود المركب الممكن غير وجوداتها اجزاء فلا
اختلاف في المركب من النقيضين امكانا وامتناعا لظهور الاختلا
ف في الوجود بينهما والفرق بين مركب ومركب تحكم فتامل قوله ولا يلزم
كون الامكان كيفية مفهوم الوجود بل الوجود الثابت اه لعله جواب سوا
ل مقدر تقديره ان الامكان كيفية نسبة الوجود الى شيء في كل واحد من الممكنات
لا كيفية الوجود الخاص بهو الوجود الثابت حتى يلزم ان يكون الشيء محكوما عليه
وحاصل الجواب ان الامر وان كان كذلك لكن ذلك المفهوم العام يتحقق في كل مادة في ضمن

وجوده

المفهوم
وجود خاص فيلزم مغايرة الموجود الخاص لكن لا بد من التزام تحقق ذلك
الكلي في ضمن فرد او ثابت لممكن آخر ثم بعد فرض هذا الفرد الذي هو اثر الجعل
الممكن الشامل للكل في العقل الاول لان مجرد ليس بممكن موجود حتى يتحقق ذلك
المفهوم الكلي في ضمن امكان الخاص له قوله وقد يتخلص بهذا الجواب اي الجواب
عن التوهم نقض الاحتياج المجموع المعلة قوله فيجوز ان يكون مجموع الامكانات اه يعني
يعني يجوز ان يكون علة احتياج الكل الى الاجزاء هي مجموع الامكانات فلا يستند
الى امكان ما زاد على امكانات الاجزاء حتى يلزم ان يكون وجود غير وجوداتها
فلعل من خالف الكل المجموع للكل الافرادي في غير المركب الحقيقي انما هو لعل هذا الحكم
غير مستقيم لان حال مجموع الشعرات مثلا غير جميع الآحاد كما لا يخفى مع ان المركب
منهما ليس بمركب حقيقي واحاده كثيرة لا يخفى قوله وبهذا كذلك يعني ان المجموع
حكم يخرج عن جميع احكام الآحاد وهو الاحتياج الى الجزء وان كان له جميع احكام
الآحاد وان الامكانات ليست بمركبة حقيقية حتى يجيء ان يكون لها حكم واحد
فيحتاج الكل الموجود الى الموجود الجزء فلا محالة يكون ذلك الاحتياج حكم الآحاد
الزائد على تلك الامكانات فيلزم ان يكون له وجود غير وجوداتها قوله وليس
الوجود كذلك قال في الحاشية جواب سؤال مقدر تقديره انكم حكمتم ان الاحتياج المجموع
الى الآحاد وليس اثر امكان امكانات الآحاد وان مجموع الامكانات مركب اعتباري
فاجاب بان الوجود ليس من الاحكام الذي هي اه ايضا يمكن الجواب بان الوجود وان
كان من الاحكام لكنه خارج عن الحكم بان حكم الكل المجموعي في المركب الغير الحقيقي وهو
المركب الاعتباري ليس الا جميع احكام الاجزاء مثل ما يقال ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت
المثبت له والوجود وان كان له ثبوت للمهية لكنه خارج عن هذا الحكم قوله لكنه يتجه
ج اه قال فيه ايراد بان الاحتياج مقدم على الوجود كما يقال الممكن احتاج فاوجدت
العلة فوجد فكيف يكون من الاحكام ومتفرعا على الوجود الذي لا يخفى ان هذا الايراد
للمتوهم ليس منشاء وما ذكره في الكلام السابق فلا يليق التعرض به والحاصل ان عبارة التي

عبر بها عنه في الاصل الى شيء يتبادر منها انه يتردد في كون الحاجة من متنوعات
الوجود وعدم ادنى تبادر وعدم توقفها عليه نعم لفظ بيج غير ملايم بما قررنا فتدبر تامل
فيه قال حيث ان الشارة المحجوب عن الايراد بما جعله من احكام مجموع الموجودات
والمركبات بل جعلناه اثر مجموع الامكانات وحكمه وحكمنا بانه لا احتياج في مجموع
الامكانات في الاحتياج حكم الامكانات ومتنوعات وجود الامكانات وتحققها
باي وجه تحقق الامكانات تحققا خارجيا حقيقيا او انتزاعيا او ذهنيا كم
لكن استشق ما حمله الناظم كون الامكان موجودا خارجيا لا يخبر ان الحو
الملحوظ في تعريف الحكم الاثر من الوجود الخارجي بل ان يقول ان نفس الماهية
ليست في تحقق دون تحقق الامكان والحي ان الامكان قابل بينهما ولا خفا
في ان الوجود يثبت للنفس ويترتب عليها فليكن من الاحكام فلم يحكم بانه من
منها بل في ان وجود الماهية يترتب على وجود العلة الموجبة لها فيكون من
متنوعات الوجود الاثر فتدبر قوله ولا يذهب عليك اه هذا ايراد على دليل اثبات
الواجب على التقدير كون وجود الكل زايدا على وجودات الافراد وورد بان القايل ان
يقول ان هذا المنع معارض الاول المنسوب الحاشية المشير اليه بقوله فتامل لان قوله
ولا يلزم من احتياج الكل الى الشيء احتياج الجزء اليه جامع لان مبناه على غيرية وجود
الكل لوجودات الافراد لكن النظم جواب في الرسالة عن ابطال كون الجزء علة
بتجويز كون ما توقف للمعلول الاخير علة للكل دون ما هي علة الكل علة الكل جزء
ان لا يكون شيء من اجزائه الا وهو مستند الا نفس علة الكل والا اجزائه او اليه
ما صدر عنه وما فوقه كذلك فهو منع ابطال كون الجزء علة مع حفظ كون وجود
الكل عين وجودات الاجزاء لا المنع الذي افاد به ويكون مبناه على كون وجود
زائدا على وجودات ثم قوله وجدت عليه اه قال في التعم ان مجموع الممكنات واما
في مجموع الموجودات الواجب كما في نحن فيه فلان الاجزاء لم
يجتمع المعلة واما في المركب من الواجب والممكن

والممكن فعلى تقدير مساواة ان نقل الكلام الى هذا الوجود في مجموع وجودات الاجزاء انما الكلام
فيه كالكلام في مجموع وجودات الاجزاء ولان هذا ان زاد الوجود علة مثل كل واحد
من وجودات الاجزاء انتهى وهذا السؤال من غير الجواب بقوله لان هذا ان زاد
مذكور من الاصل وفي بعض النسخ بهذه العبارة لكن لا يخفى انه يمكن ان يقول السائل
لم لا يستغني علته مجموع الوجود عن الاحتياج لما كان مجموع الوجودات ولا شك في ان [illegible]
الى نقل السيد الشريف في حاشية حكمة العين بوجه وهذا المنع لم يتوجه من الطال علته
الجزء الى ان قوم كون الشيء علة لنفسه بل موجه الا لزوم عدم تقدم العلة لان كل واحد من
هذه الممكنات المتسلسلة فعلة اولى بان يكون علة لكن في سلسلة الممكنات ما فوق
قال المعلول الاخير مع كونه علة للكل فتامل في هذا المقام فان الا فكر فيه مجالا
وقد اشتهر العم من الانه اه اعلم ان معنى الاله هو المعبود كما في موضع ومعناه المستحق
العبادة هو الى النعمة ما المعبودية يستلزم الى النعمة ما العبر [illegible] منها هو حق المعبود
وهي اشارة الى حصر الحق لان لفظ الوكان المؤخر فيهما خبر تعبد والنزم [illegible]
والله [illegible] وكذا [illegible] فيلزم نفي استحقاق العبود [illegible] المعبود وسلبه ما الى الحصر
المعبودية يستلزم حصر الى النعمة قال القاضي البيضاوي في تفسير سورة الكهف
فان المستحق في العبادة من هو المولى الحالقة النعمة انتهى [illegible] الاحتمالات
الثلثة التي ذكرها الاستاد في الاشارة كيف ترى قال الاستاذ [illegible] باعتبار
كونه دليلا عقليا باعتبار ان [illegible] من الاية [illegible] الان نفس الاية [illegible]
لكن هذا خلاف ظاهر كلامه لان ظاهره ان الاية اشارة الا الى الدليل عليه
لا الحق ان [illegible] اذا كان من [illegible] الدليل [illegible] ذلك الامر [illegible] الاشارة الى
الدليل [illegible] اشارة اليها كما قال [illegible] اولى [illegible] الاشارة الى
[illegible] في نفي [illegible] قوله [illegible] الاية بل [illegible]
[illegible] الدليل [illegible] المشار اليه [illegible] هذه الاية [illegible] ان
بقول [illegible] فم قوله وذلك كي [illegible] الدليل الدال على [illegible]

اسناد

الاثنين بلا فرق او الطريق الاولى ثم قوله عجز الواجب الموجد والطرف الاول
قوله ان المراد الحال الموجد ثم قوله ما سواه محالية عجزه اه اي عجز الواجب
الواجد على تقدير كون الواجب اثنين بالطريق الاولى لتساوي
الطرفين ليس يكون كلا الطرفين واجبا اقدر واما الصورة التي
يكون الواجب الواحد غالبا على الاثنين فهو الفرض محال لكن استحالة
العجز على تقدير كون الاثنين ليست بالطريق الاولى ثم قوله
ما العجز واستحالته بعد الاثنين يعني ان المريدين لاحد الطرفين
كانت اثنين فصلا والمريدين للطرف الاخر الصم كانت اثنين
[illegible] كانت احدى المريدين اي ذلك الاثنين مثلا مغلوبا
يكون عجز بانشال العجز بصورة كون الواجب اثنين يعني لا يكون
استحالة العجز بالطريق الاولى على تقدير كون الواجب اثنين اي لا
لا تدل استحالة العجز على الاثنين من اثنين على او لو استحالته اذا
لواحد على الاخر على تقدير كون الواجب اثنين اذا استحالة العجز
المادي في صورة كونه جمعا تدل عليها في صورة كونه اثنين لان كل
كل من الاثنين [illegible] ثم قوله وعلى الثاني استحالة عجزه بالطريق الاولى اه والاوار بعة ٤
كما ليس مثلا ان احد الطرفين [illegible] فلو استحال العجز اه كان
كان ازلية استحالة العجز على تقدير كل من الطرفين اثنين بالطريق
الاولى لكان كون الواجب اثنين بالطريق الاولى فعلم ان ليس
في كل من [illegible] المتفق [illegible] الاولى بل في بعضها ثم الحق ان المتعدد
اذا كان مريدا لاحد الطرفين يلزم عجز كل منهما [illegible] مثلا بوص
او زوال الشواء [illegible] قال القاضي البيضاوي في تفسير الآية اه
مولانا صادق في رسالته المتعلقة بتلك الآية الكريمة قال القاضي
عزه اسمه في تفسير قوله الا الله تحمل الا على الصفة وصف بالا

بالا اي حمل الا على الصفة [illegible] الاستثناء والبدل لما تعذر الاستثناء وتحمل
[illegible] الحمل [illegible] عدم شمول ما قبلها لما بعدها الا ان
[illegible] الخصوص تحتمل الشمول وعدم الشمول فكيف
الحكم بعدم الشمول وعلى تقدير التحكم [illegible] تعذر الاستثناء المتصل
ودون تعذر الاستثناء المنقطع كيف والمعتبر [illegible] العلم لعدم الشمول كما
ان المعتبر في المتصل العلم بالشمول وحمل الا على الصفة المذكورة لتعذرهم
الاستثناء [illegible] فالصواب ان الحق لعدم العلم بشمول ما قبلها لما بعدها
ولا العدم شموله الا ان [illegible] بالشمول المعتبر في الاستثناء وجودا وعدما [illegible]
شمول المفهوم وجوده وعدمه ولا يبعد ان يعطف قوله [illegible] ولا انه
اه على قوله عدم شمول [illegible] الجمع دليلا على تعذر الاستثناء مطلقا الا كل
واحد منهما غاية ما في الباب انه ثبت بأحد [illegible] الدليل تعذر [illegible] الا
مستثناه وبالا الاخر تعذر كل [illegible] لا يجد ورده [illegible] متعذر
[illegible] ان العدم [illegible] شمول ما قبلها لما بعدها وتحمل عدم [illegible]
ذلك كما نبه عن [illegible] والترد [illegible] على ما هو [illegible] العرف ولا انه
بالجر معطوف على مدخول لام التعليل اي ولدلالة الاستثناء على [illegible]
المولوي [illegible] البلخي [illegible] الا [illegible] على معنى الغير
في الصفة المشبهة [illegible] الاول ان تحمل وصف على اسم المجهول
[illegible] الى [illegible] المسكين [illegible] الا [illegible] كل واحد منهما او
الا الحال والمجرور [illegible] قوله بالا والمعنى حمل الا على الصفة [illegible] بعض
عن الخلق [illegible] حمل الله كلمة الا على الاستثناء [illegible] لعالم على حملها على معنى بحر [illegible]
الغير [illegible] حملها على الاستثناء لما كان متعذر [illegible] وان تعذر
حمله تعالى ايا [illegible] الاستثناء [illegible] القاعدة الوضع واللغة والانقاض
[illegible] ثم قال صاحب [illegible] الفاضل [illegible] قول العالم

لعدم شمول ما قبلها ما بعدها ان تحمل عبارة الجمع المنكر في شمولها العدد ولا الجمع لعدم
شموله له ولو سلم لكن لا يلزم من عدم شموله الا تعدد الاستثناء متصلا ولم لا
تعدده مطلقا متصلا او منقطعا فكيف يلزم تعذر الاستثناء مطلقا قلت
المراد بعدم شموله له عدم شموله له وماله وهو مستعمل في الفرع الشمول عن ما
فيه ثم المراد جزما اشتهر اقول الشك في شمول الاسلام ان يكون ما على
الوصف والحمل على الغيوب كما حمل عليه الفاضل المحقق اشهر بعض على الحمل
الجواب بقوله قلت المراد بعدم شموله له هو ما ذكره المولوي صادق ولو
وقد يتكلف بتقدير مضاف اه لا يخفى ان بناء الجواب بقوله فلب
المراد اه على ذكره صاحب القيل من ان المراد فهو له بعدم شمول
ما قبلها ما بعدها الجزم بعدم الشمول الا الشك في الشمول نعم لو كان
المراد منه الشك يتم الكلام لكن لم يكن المراد منه اياه في حمل الجواب بقوله
المراد هو الشك وعدم الملائمة كما هو ظاهر غير منظر على ملازمة الف
لكون الله فيهما او سببه نعم قال المولوي صادق اي وان الله خاصة حاصله هو
انه لو حمل على الاستثناء لدل الكلام على لزوم الف لكون الالهة
فيهما دون الله اي لا مع الله خاصة لا لكونها فيهما مطلقا سواء كان
مع الله او بدونه مع انتفاء اللازم وهو الف انما يدل على انتفاء
كونها فيهما بدون الله فقط ولا يدل على انتفاء كونها فيهما مع الله الى
المدعى انتفاء كونها فيهما مطلقا سواء كانت مع الله او بدونه او المقصود اثبات
التوحيد وهو لا يكون مع الله الا ... والمراد ملازمة لكونها فيهما مطلقا
اي عن المقصد يكون مع الله الله ... من اهل اللام لعبهما مطلقا كما
هو المذكور بقول الكشف ... الكلام ... الذي
لم يعتقد كون الالهة فيهما بدون الله بل اعتقد كونهما فيهما مع الله
... ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فكان ...

كونها فيهما بدون الله استطرادي واتما ما للتوحيد ولا يخفى ان قوله مطلق
يغني عن قوله معه ولا يحسن الترديد بينهما الا ان معنى قوله مطلق سواء كان بدو
ن الله او معه في الصواب ان يقتصر على قوله مطلقا ويبقى بدله بدون الله
وقال في تلك الموارد بالقيل هذا قيل لو الالهة لا ينافي ثبوت الالهة غير الله بل ثبوته
الهين غيره نعم يحمل الجمع على حقيقته علم يحصل التوحيد المطلق فلم يقل لو كان فيهما
الهة الا الله لفسدتا قلنا الجواب ما مر من ان المراد الاية لرد اعتقاد المشركين
لانهم كانوا معتقدين الالهة يستحق الاقدس غير الله والالهة الواحد
مع الله الهة غير الله لا الكل غير الله فثبت التوحيد من اللفظ من غير
حاجة الى التمسك باشتراكه الدليل وفيه انه ان اريد بالالهة غير الله
يكون المجموع غير الله فلا فائدة في التوصيف لظهور ان الكل غير الله وكلام
تعالى منزه عن اللغو وان اريد بها الالهة يكون كل واحد منها غير الله فلا
يستقيم فيما كان مع الله الها واحدا وهو ظاهر انتهى ما تعلق الغرض بنقله ثم
ترجيع الكلام الاستاد حيث قال اقول والتفصيل انه لو حمل الا
على الاستثناء كان حاصل المعنى اه هذا حاصل قوله وبهذا لتاه ولم يتوجه
التفصيل بقوله نظير ثم اعلم ان لزوم الفساد اذا كان على تقدير الهوية
وهو عدم وجوده لكن على تقدير اللازم بعد التوالي هو وجود الالهة
مع الله فلم يثبت التوحيد ولم يتوجه اليه الف لظهوره ثم قوله وعلى تقدير
لزومه اه اي على تقدير لزوم الفساد على نفس المقيد مع القيد والقيد خارج
او على مجموع المقيد والقيد فاللازم هو انتفاء الثالث انتفاء الالهة
مقيدة لا مطلقة اي مع القيد وبلا قيد يعني على اي حال كان فقد لم يثبت
المطلوب وهو التوحيد وعلى هذا التقدير لزومه على نفس المقيد والقيد
مجموع المقيد والقيد من حيث هو مجموع لا انتفاء الالهة والمطلوب
هو هذا وهذا على التقدير لزومه على مجموع المقيد والقيد

واما اذا حمل الا على الصفة كان المعنى ولو وجد الهة غير الله لفسدتا فلا
اعم من الصورة الثلث كي فصله في المقدم وجود الالهة الاعم منها
فانتفى ذلك الاعم اللازم من انتفاء الفساد بالنقل جميع هذه الصور الثلث
وهذا هو منطوق الاية والموافق لما ذكره القاضي ولا يوهم في بقاء احتمال
ان يوجد اله واحد غير الله بدون الله وح لم يثبت التوحيد المطلق
بان هذا البقاء مرفوع لان الكلام في التوحيد بعد حفظ وجوده تعالى فلو
وجد اله واحد غير الله مع حفظ وجوده تعالى يلزم وجود الهة اذ يلزم
الثلث عند وجود الاثنين وهما الواجب والاله غيره والثالث يتحقق
عنهما ووجود الثلثة عند وجود الاولين للاثنين مقتضى حديث المتحقق
المقرر ومعناه انه مقرر ويوافق الحديث المشهور وهو اثنى الاثنى
الا وقد ثبت فاذا انتفى وجود تلك الثلث عند انتفاء الفساد لزم
المطلوب هو التوحيد اذ انتفى الثلث لا يكون الا بانتفاء الاله الغير الله للتلازم
بين الكل وبينه لا بانتفائه تعالى لان وجوده تعالى مقرر محفوظ فلا يبقى
الا الواجب وحمل الحديث على هذا المعنى اه وحينئذ لك الحديث ان يوهم التخلف
في بعض الصور في المحمل المشهور وهو اذا تحقق فرد لكن تحقق الثالث غير
نحو الاثنين لكان هذا لك التخلف في الموارد الكثيرة فاذا كان بقاء الا
احتمال المذكور مدفوعا على الجرح حمل الا على الصفة في المذكور اولا اي الاحتمالات
الثلث اولا وقد ذلك المذكور اولا بانقسام الثلث مع ان بقاء ذلك الاحتمالات
مشتركا في صورة حمل الا على الاستثناء والصفة فلا اختصاص له بحمل الا على الصفة
مع انه مشترك اه علاوة على قوله وبقاء احتمال اه ثم لا يخفى ان الكلام اذا كان بعد قوله
حفظ وجوده تعالى فلا يتصور على تقدير حمل الا على الصفة احتمال وجود الهة وعدم
وجود الله فلا يتصور الصورة الثلث بل تنحصر الصورتان ويظهر منه اه اي يظهر من كون
الكلام في التوحيد بعد حفظ وجود الله تعالى خلل في حمل الا على الاستثناء وغير الخلل الذي اظهره القاضي على

على ذلك المحل لانه يلزم ح نفي تعدد الالهة على تقدير عدم الواجب مع ان وجوده
محفوظ في المقام فلا يفيد ذلك التقدير في اثبات المطلوب لان الفساد والمحل يلزم ح على
تقدير الالهة المتعددة لعدم الواجب وذلك التقدير في حيز المحل على تقدير الطى والحمل
على التقدير الى البين في قال في تتمة قوله ونظيره منه اي من الكلام في التوحيد بعد
حفظ وجوده تعالى لكنه محمل لان كلام الله تعالى ولم ينقل عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه انزل في توحيد فيجوز ان الغرض فيه الا اثبات الواجب بان يقال لو كان
فيهما الهة الا الله لا لاحد والصلاحين والتطاحن والتعقو والتعقو او لم يكن
الله موجودا لا انتظم اه ويفسدان ولهذا احتمل ان يبقى الرجل عاقل مدبر كاف
في المهمات في جماعة لو لم يكن هذا الرجل بين قومه لا ينتظم عليهم وان كان بالغوا
في الاصلاح وسعوا في التدبير ويتضح هذا ما قال القاضي من ان المراد ملازمة
لكونه مطلق اوجب الجواز ان يكون المراد ملازمة لو وجد فقط كما ذكر ولعل
يشير الى هذا في بعد الامر بالانشاء على الشرطية لتقابل ان القول فرق عظيم بين كلمتا
لو والمحتمل اذ لازم الالوهية هي القدرة الكاملة وليس تفاوة بين الالهة
بحسبه والضعف بخلاف [illegible] عنه ثم على الاصل الذي هو كون
لا محط الفائدة في المعقبات هو القيد كان كذلك في حمل المعنى على تقدير حمل
الا على الصفة لو وجد غير الله تعالى بعد حفظ كون الغير الطاري كونا
فان المذكور هو الالهة مع وصف الجمعية فلو كان [illegible] النظر هو القيد
الاخير على الغيرية سقط اعتبار الجمعية وبقيت الالوهية مع وصف
الغيرية للالهة لكن الالوهية ايضا مطروحة ولعل هذا ايضا مراد من قال
لا فتأمل فانه محل والحاصل ان ههنا ثلثة امور الالوهية والجمعية
والجمعية والغيرية لازمة للجمعية فلما سقطت الجمعية الغيرية
فبقي الالهة واحد مع سقاط اعتبار الجمعية انه لم يتوحيد الا بانتفاء الجمعية

النتوق [illegible]

م [illegible] وجود الله والاله الغير الله مع الله ولا [illegible] وحينئذ قال بعد نقل [illegible]

قال الاستاذ

والا يلزم عجز الآخر اه يعني لو يرد الواجب الآخر عدمه في ذلك الوقت يلزم
عجز الآخر اذ لا مانع من ارادته العدم الا ارادة الواجب الاول في وجوده
في ذلك الوقت ضرورة انه ممكن في وقت نفسه فليس المنع من نفسه بل
من الواجب الاول فيلزم تغليبه فيلزم عجز الواجب الثاني فلان وجود
ه زيد بشرط ارادة احد الواجبين واجبا ووجوده ممتنع فلا يلزم العجز لا يخفى
ان الظاهر منه هو الواجب للذات والممتنع للذات لكن المستفاد من جوابه
فان الحكم يلزم امكان اجتماع النقيضين والا فيلزم العجز ان امتنا
ع العدم لاجل لزوم اجتماع النقيضين فيكون ممتنعا بالغير واليضا هو
هو لاذا لممكن في نفسه لا يصير ممتنعا في نفسه لاجل شيء كعدم العقل الاو
ل فانه ممكن في نفسه مع انه يستلزم عدم الواجب فالنزاع بين السيد الشر
يف والاستاذ الشيرازي في ان امكان ارادة الواجب الثاني عدمه في ذ
لك الوقت بل يكون ممتنعا ام لا وما ذكره المحشي المدقق في حواشيه على الشرح
العتيق هو انه يعتبر من عدم القدرة على شيء بناء على الامتناع بالغير ليس
بعجز لان العجز عدم القدرة على الممكن العرفي الذي ليس له جهة الامتنا
ع اصلا فان الله تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التا
مة مع ان العجز عنه لكونه ممتنع قطعا ولا شك ان ارادة احد الالهين و
جود شيء تحيل عدمه اي يجعل عدم ذلك الشيء محالا فيكون ممتنعا بالغير
فلا يلزم العجز الذي هو انفى ما ذكره المحقق الجندي في حاشيته على ذلك الشرح
ان ما ذكره الخيالي هو قوله بان عدم القدرة على الممكن بناء على الغير
بطريق القدرة عليه تعالى هو العجز المنافي للالوهية ولا شك ان عدم القد
رة على اعدام المعلول الممكن الذاتي بواسطة وجود العلة هو العجز بتعجيز الغير
ايا من قبيل المنافي للالوهية كما لا يخفى والصواب هو ان الاستاذ لم يرق القدرة
على الممكن الذاتي لان ذلك قبل ارادة تعالى البحث او على ظنه ما اسلفنا اليه من عدم قدرته

من عجز جد في حلقة المباين الاجنبي فليس بعجز مناف للالوهية والا فالعجز
المنافي الواجب لتنزيهه تعالى عنه فليتامل الشريف كلامه فينظر الى انه انها
بطه يشير في نقض الدليل على تقدير التوحيد كما افاده بقوله وذلك محتمل
ان يقال انه يجوز اه والضم وافق قدس سره الشريف المحشي الحلمي حيث
قال بعد قول الشارح ويمكن ان يقال ان تعدد يستلزم امكان التمانع لفه اه
يعني انه يجوز ان يتفقا كذلك يجوز ان يختلفا لان التعدد يستلزم جواز التخالف
لفه وهذا الجواز كاف لاثبات المطلوب بغير حاجة الى ابطال جواز الاتفاق لان
نقول على تقدير الاختلاف اما ان يحصل مراد احدهما اه وبعد نقل كلام السيد
بقوله قال السيد الشريف في حاشيته على شرح حكمة العين لا خفاء في امكان ارا
دة احدهما حركة زيد في وقت معين فحينئذ اما ان يكون للآخر ارادة سكونه
في ذلك الوقت اولا والثاني يوجب عجزه اذ لا مانع عن ذلك الارادة الا وجود ارادة
انه ممكن في نفسه وعلى الاول يلزم امكان اختلاف الارادة فان وقع لزوم وقوع
احد الامرين وهو اجتماع المتنافيين او العجز والا لزم امكان احدهما وامكان العجز في الشيء
وبعد نقل قول الاستاذ الشيرازي بقوله ورد عليه انه ان اراد بقوله يمكن للآخر ارادة
سكونه في ذلك الوقت انه يمكن له ارادة السكون في وقت ارادة الاول حركته من غير
اشتراط ارادة الحركة وهو معنى العرفية فهو مسلم لكن لا يلزم منه اجتماع الارادتين
لجواز ان يزول ارادة الحركة من الواجب الاول عند ارادة الثاني سكونه وان اراد
انه يمكن ارادة الآخر سكونه بشرط ارادة الاول حركته وهو معنى المشروطة فيمنع
انه لا يمكن للآخر ذلك قوله يوجب عجزه قلنا ممنوع وانما يلزم عجزه لو كان عدم الحركة
اعني السكون ممكنا وليس كذلك فان وجود الحركة بشرط ارادة احد الواجبين
بها واجب وعدمها اعني السكون ممتنع وذلك مثل ان يقال يجوز تعلق ارادة الو
اجب بوجود زيد بشرط وجوده بل بشرط ارادة وجوده ا ه فان الحكم يلزم اجتماع
النقيضين والا يلزم العجز فيبطل الدليل على تقدير التوحيد ايضا نحو في وقت وجوده

يجوز تعلق ارادته بعدمه بدون تحقق العدم بدله كسكون الاصابع والكاتب وقت الكتابة اللهم الا ان يقال لا نسلم ان عدم امكان ارادة الآخر بواسطة كون الحركة ممكنة بارادة الاول ما الحركة والالف ما المنع سوى بذا اللغم لو كان السكون بنفسه لم يكن عدم ارادته امّا بالجزاء والا ما ذكرنا انشاء قدس سره لقوله اذ لا مانع له من الارادة الاول ضرورة انه ممكن بنفسه والحق ان الكلام في امكان تعلق ارادة الثاني بالسكون مع ارادة الاول الحركة لا بعده حتى يتم انه ممتنع السكون بسبب ارادة الحركة بل يكون كل التعلقين بالممكن وما جعله مطر الذلك لا يصلح نظرا الان ارادة الواحد احد الطرفين تخصيص له بالوقوع دون الآخر فلا يتصور افادتهما معا لان بالتس الارادتين متضادان بالنسبة الى مريد واحد فلا يتعلقان بخلاف فهما من مريدين بها ما لا يخفى وصرح بعض المحققين ان كلام المحاكم او ما ذكره الاستاد الاستاد في التتمة في رد الحلبي لان حاصله الا يجعل السكون ممتنعا بالغير وعدم قدرة الواحد على الممتنع بالغير وعدم كونه محل العلل الحق ما ذكره السيد السند قدس سره موضعه لانه من يشاء ان الالان لا يكون الا نوع عجز فقدرته لتعلق ارادته الا امتناع الشيء في نفسه او من امر مستند اليه كان الا يخفى على المنصف بالانصاف والمتعسف عن الاعتساف قال جمل الى المحقق بتوسيط ارادته يذهب الى ان الشيء اذا اخذ بشرط الحركة كان ممتنع السكون امتناعا ذاتيا حيث قال عن بحث امكان العيني ولعل ارادة السكون وان كان ممكنة في نفسه ممتنع بشرط ارادة الآخر مثلا سكون زيد وان كان ممكنا في نفسه في جميع الاوقات لكنه ممتنع في كل وقت فرض كونه وقت الحركة بشرط كونه وقت الحركة ولا يلزم العجز لان سكون زيد مثلا في زمان حركته بشرط كونه زمان الحركة ممتنع بالذات وعدم الارادة لممتنع بالذات وعدم القدرة عليه ليس بعجز انتهى وهذا غير مسلم ولا شك ان زيد الموجود الممكن لا بشرط الوجود او بالذات والا فلا وجه لجعله تلبس الوجود

شرطاً

شرطا او امتناع العدم للذات ليس الا عند ضرورة الوجود للذات مع القول بوجوب الوجود بالغير لا وجه لامتناع العدم للذات وهذا الحال في الحركة والسكون بالطريق الاول لانهما من عوارضه كما لا يخفى فالمسلم هو الممتنع بالغير وقد ان الكلام فيه لا يخفى ان صاحب حكمة العين قال انما يعرض للممكن اذا اخذناه مع قطع النظر عن وجوده وعدمه لانه اذا اخذناه مع الوجود كان واجبا واذا اخذناه مع الوجود او مع العدم كان واجبا او ممتنعا الا ان يتم بالوجوب والامتناع كذلك وان ارتم بهما الواجب الوجوب والامتناع بالغير فلانم عدم عروضهما للممكن فان الوجوب والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي الذي يستلزم الامكان الذاتي وما قلنا موافق لما ذكرت رحمها وسيد بن نوعوان وقع كلام المحصل الكلام المصنف على خلاف ظاهره لكنه لم ينجاوز عن حمل الوجوب بالغير فسيت على كلام المصنف للتعليل غير توجيه ما اورده والحق ان الامكان الذاتي لا يعرض للشيء من حيث وقيل الوجوب والعدم فيما ذكره وذلك لظهوره اذا اخذ مع وجوده او علته التامة فيعرض بهذا الاعتبار وجوب لاحق او سابق واذا اخذ مع عدمه او عدم علته التامة فيعرض امتناع لاحق او سابق ولا يعرض الامكان لشيء بهذا الاعتبار والا كان لا ينافيه وان اول كلام المحشي الى هذا فلا اعتراض انتهى فنقول انهم لا يجعلون لا نسلم ان المشروط ينفع في المقام لانا نظن اي اعتبار المشروط ليس الا العقل ووضعه وان لا يكون لذلك الاعتبار مطابق في الخارج كالطهارة بالنسبة الى الصلوة فانه ليصح ان يقال الصلوة بشرط الطهارة والطهارة متحققة في الخارج وكذا الحال في طلوع الشمس بالقياس الى وجود النهار بخلاف ضرورة شرط الوصف كقولنا بالضرورة كل كاتب متحرك الاصابع بشرط كونه كاتبا ثم اعلم ان العجز عرض موجود مضاد للقدرة بالاتفاق الاشاعرة واكثر المعتزلة خلافا لابي هاشم فان عنده هو عدم القدرة وارتفاع النقيضين على عكس ذلك اي عكس اجتماع النقيضين

قال الشارح رحمه الله

يعني كما ان اجتماع النقيضين يستلزم ارتفاعهما ارتفاعهما
يستلزم اجتماعهما قوله فان ارتفع كل واحد دليل عكسي قوله وكذا
قوله كل واحد الدليل اصل وينوع على هذين الدليلين قوله فكل من
الثاني والثالث انشاء قوله وعلى الثالث يلزم تحريمه الفضلان لزوم حصول
المراد الطرفي ذلم يحصل شي من مراديهما يلزم تجزيه ونحكم ان الثاني
حق ان الحق مسلم الا انه هو عدم حصول المراد فقط واما ان
حصل المراد الغير فلا نسلم الحق لاستحالة واذا كان ارتفاع النقيضين
مستلزم اجتماع النقيضين يحصل مرادهما الفوقاني الذي له ليست
الاجتماع النقيضين وارتفاعهما بل يلزم اجتماع النقيضين من وجه
آخر ايضا لانه يتحقق كل واحد من النقيضين ولم يتحقق شي منهما
وكل من الايجاب الكلي وسلب الكلي اخص من النقيض الآخر ويتحقق
الخاص يستلزم تحقق العام بل يلزم ارتفاع النقيضين ايضا بل لا
يلزم على هذا اجتماعهما وارتفاعهما بمرات غير متناهية كما لا يخفى
على المفطن المتفكر اللهم الا ان يقال هذا النوع تجوز النقيض وهو
منتف عنه ثم لا يخفى ان في المقام الذي لم يلزم اجتماع النقيضين
ولا ارتفاعهما ولم يخطر ذلك اللزوم بطل حقيقة القول بان ارتفا
ع الطرفين يستلزم وجود الآخر ووجود احدهما يستلزم عدم الآخر للزوم ارتفا
عهما في الاول واجتماعهما في الثاني واما المقام الذي يلزم اجتماعهما
وارتفاعهما وادعى لزوم احدهما للآخر واثبت بان في استلزام ارتفا
عهما اجتماعهما فلا يليق ان رفع كل واحد من النقيضين يستلزم
وقوع الآخر ولم يظهر وجه الحق اذ لو سئل عن هذا الاستلزام فلا يليق الا انه لو فيع
الآخر يلزم ارتفاع النقيضين وهذا لا يكون في المقام دعوى لان لزومه محفوظ ويستلزم وكذا الحكم
في استلزام اجتماعهما ارتفاعهما انتفى غير ان الا معنى له الاستلزام او رفع كل موضع يلزم احدهما يلزم الآخر ايضا ففي هذا الحكم لغير الشيء

الشي لم يذكر اصلا يوهم لزوم احدهما فقط بل لم تراعى في غير كلام الشارح ذكرهما معا
في مقام واما ذكر الاحاديث فالظاهر وفيه القصر على الجواب وظاهر ذكره من قوله اذا
الثالث والثالث فلا يستلزم اجتماع النقيضين وارتفاعهما الا في كل منهما
يلزم كلا منهما الا ان النظر بل الصريح ارجاع الضمير في استلزام المكل واحد منهما
فيكون كلام الشارح الاستاذ بيانا للمراد من كلامه نعم قد يوجد في بعض نسخ الشرح هكذا
واما الثاني فلا استلزامه اجتماع النقيضين واما الثالث فلا استلزامه ارتفاع
النقيضين وهذا يدل بحسب الظاهر اللازم لاحدهما هو احدهما فقط ثم لا يخفى ان
رفع الوجود لا يستلزام وقوع العدم بل هو نفس العدم والقول بان الشي يستلزم
نفسه لا يخلو عن تكلف ثم اعلم ان الوسطا لزوم كل من الاجتماع والارتفاع الآخر لكن
لا شك ان في لزوم نحو لفظة كلية بينهما لكل منهما نسبة الى الآخر فاذا نظر الى الكل
المخالفة يوهم النقيضين معا فيوهم تحقق احد النقيضين والنقيض الآخر والنظر
هو الكثير والاكثر والتفاصيل في افراد الادوية فلا يظهر وجه تخصيص التي له الا
جتماع والارتفاع بالقياس الى احدهما ولا فضل في ان الغرض نحو التزام بليس
الاكثر لا سيما له وتحسين الا ان الاحسن وان لم يظهر في نظر العقل في بادي
الراي والنظر لكن لا فضل في تحقق الاحسنية في الواقع فتفطن تم قوله بل على ان
اليضا قال في التي كان حصول مراد كل منهما يستلزم عدم حصول مراد الآخر وعدم
المراد يستلزم اي بهما كان الشي وجه ما في الثالث ثم لا يخفى ان المستفاد من كلام الشارح
لم يتفطن منهما اللزوم الخ لكن يحمل ان يكون عنه بالشق الاول وصرح بما هو
مخصوص بهما فتأمل في المقام فانه حقيق بالتأمل قال لان مقتضاهما
اه اي مقتضى الالهين اي والخير الذي ليس فيه شر اصلا
ايجاد الامر الذي غلب وكثر الخير فيه وان كان فيه شر قليل
قال سنذكر واما تنزل الآية الا انه الدليل له تعالى في التتمة بناء على ان يكون
المراد بيان الاستدلال على النفي فقط كما ان بناء التقرير الاول على بيان

ترتب الف و على الشق الثاني لغا والزام نف او امكانه فليه بناء جواب ام
و تعليه والمراد بهذا الشق هو شق التوافق قال المحشي الخلخالي لم دفع ما قاله
في الاصل بعد قوله اشرف الجواب انه اه بان ان اريد بفسادهما في الآية عدم تكو
نهما على ما اشار اليه بقوله لغرض وجود العالم في اصل الدليل المشار اليه بقوله
الاية فهو انه لو تعدد الاله وجود الكمال المستجمعان بشرائط الالهية قادر على
الكمال و على خلق لا احتمال لم يتكون ولم يوجد العالم لانه ان وجد فلا يخلو اما ان يكو
ن وجوده بقدرة كل منهما وارادته استقلالا او بقدرة واحد منهما او بمجموع القدر
تين والارادتين وعلى الاول يلزم توارد المؤثرين المستقلين على معلول
واحد وعلى الثاني يلزم عدم كون احدهما الها وعلى الثالث يلزم كون كل منهما
عاجزا عن الايجاد والخلق وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان هذا الجواب بعد
تسليم [illegible] تنزيل الاية الى هذا الدليل اه ثم قال فيه دفع ما قال
[illegible] المذكور في الجواب المذكور هو التوارد وعجز الواجبين
وعدم كون احدهما الها [illegible] ولم يذكر في العالمين فيه ولم يحتمل احد
من الاحتمالات [illegible] حرفنا بان في العالمين منعا في الجواب
المذكور [illegible] في تقرير الجواب المذكور بقولنا ولو تعدد الواجب فاما
ان يكون [illegible] بل اقتصر [illegible] في جعل [illegible]
اه فيمكن [illegible] الى النظر الى [illegible] التوالي الاكثر وفصلنا الكلام كثيرا
فلم يبق شئ [illegible] فصلناه [illegible] الف [illegible] عدم ذكره
في الجواب المذكور [illegible] الايراد [illegible] لغة ولما
كان المنع مستندا باحتمال التوقف ذكر لوازمه فقط من
غير ايراد ذكر لوازم التخالف لان الدليل عنده هو هذا
فقط بل مجموع الشقين [illegible] والتوافق
ولم يتعرض بشق التخالف لذكره سابقا [illegible] ان

ان يحرر كلامه على وجه يندرج في كلامه ولم يكن في كلامه اشارة اليه بان
معنى كلامه ان مراد الشارح من الجواب المذكور مع قطع النظر عن التخالف والتوافق
تقرير البرهان [illegible] الاية على وجه يكون الف [illegible] عدم التكون [illegible]
العدم الطاري [illegible] التوارد [illegible] كون احدهما الها [illegible] المذكور في مقام
[illegible] كما ذكر صاحب [illegible] والتفتازاني [illegible]
في مقام [illegible] الف [illegible] عدم التكون لتعدد الواجب على تقدير وجود الهين
القادرين على الكمال بناء على الامور الثلثة المذكورة يلزم عدم تكونهما [illegible] — [illegible]
معنى الف وتحقيق [illegible] كونه بمعنى العدم الطاري [illegible] البرهان [illegible]
[illegible]
قوله يلزم [illegible] الاحتمالات [illegible] الثالث [illegible]
الاول [illegible] الف [illegible] الذي هو العدم
قوله لا يخفى [illegible] قبول [illegible] — بعض [illegible]
الاحتمالات [illegible] على تقرير القوم وترجيحه بان اللازم امكانه انتهى
قوله وترجيحه اه عطف على القبول واللزوم [illegible] الف [illegible]
ثم اعلم ان معنى كلامه ان وجه [illegible] تقرير القوم وهو المنقول في كلام الشارح بعبارة
قيل على تقرير [illegible] ان تنزيل هذا الاية الى ما ذكرنا هو لزوم
الف [illegible] احتمالات تقريرهم ولا في شئ من احتمالات تقريره والمذكور في الاية
لزوم الف [illegible] تقريرهم الى لزوم امكان الفساد [illegible] — الخ
[illegible] تقريره [illegible] في الجملة
لان اللازم عند تقريرهم امكانه وان لم يكن بالفعل [illegible] بالفعل
تقريره اذ ليس اللازم منه امكانه [illegible] قوله ولكن [illegible] هذا [illegible]
[illegible] الكلام [illegible] تقريره [illegible] كلام [illegible]
التوفيق [illegible] على [illegible] الا [illegible]

مع قطع النظر عن عدم موافقة الشارح كما ذكر بل على مجموع استحالة الطرفين فح
يلزم الف وعلى البعض احتمالات ثم ما قرره الشارح ايضا لا خذه طريق القوم وضم اياها
ذكره لنفسه خاصة لكن يرد على الشارح ايضا ان اللازم امكان الف فلا تقريح
كلام الشارح بحسب كون اللازم والفعل وما مكانه انتهى لا يخفى على سالك الطريق
المستقيم وعلى صاحب الطبع السليم ان الشارح نقل دليل القوم بحث زعم انه ذكر
لزوم امكان التخالف لتعدد الواجب ثم افاد انه لو منع لزوم الامكان بجواز دفع
التوافق بدفع ذلك بحيث يثبت امتناع التوافق بلزوم الخ على التقدير التوافق
فيكون حاصل كلامه ان دليل لزوم امكان التخالف مطوي في كلامهم فكانه اشار
الى انه مطوي في الآية ايضا بل ظاهر من الآية لان دليلهم احد الشقين ودليل
الشارح هو الشق الاخير ومجموع الشقين حتى لا يبقى ان دليلهم انهم ياخذ بهما والحاصل
ان اللازم عدم امكان التخالف في قوة التوافق بل عينهما فاذا الحكم في جانب امكان
التخالف فلا يتقح كونه وخلافه في السند ولا حمل كلامه على غير ما ذكرنا قال في
الحاشية فلا تفرع على ما حصله نعم يعد كتابة هذه الحاشية تفطن بما هو
قريب مما ذكرنا بل هو ابين منه ما ذكرنا حيث قال في التتمة بحث وهو ان التقرير ان بلا
تفاوت في شرح الشارح ابطل بعض الاحتمالات الباقية ثم بين امكان الف
الاول ويلزم الخ او لا انتهى قوله وعلى انه في الخ بنى على التقدير عدم التخالف هو التوافق
فيتقوى الشرح ما ذكرنا من التوارد وغيره فح يلزم الف وفي بعض الاحتمالات
تقريره ايضا فيرجع جوابه واستدلاله بالاخرة الى ابطال عدم التخالف وان لم يبق
خالف والازم ما ذكره اي امكان الف قوله كما ان الخ متعلق بقوله واقع او
بقوله يجري فتامل قوله ويحق ان لزوم الف الخ قال في التتمة عدول عن التقرير
كلام القوم وكلام الشارح الاتم الى القول بان اللازم امكان الف في كلام القوم
وتفسيره في كلام الشارح ان كان ما يلزم على بعض الاحتمالات نقصانا لجنبه
وذلك ان ابطال التوافق يستلزم وقوع التخالف سواء كان ابطال التوافق بعد

الترديد

الترديد بين امكان التخالف وعدمه او بين وقوع التخالف والتوافق كما شرح
وههنا سهو والمناقشة هو ابطال التوافق لا يستلزم التخالف ان اريد الرد في
الخلاف وان اريد اعم منهما وهو ان لا يريد شيئا من الطرفين فلا تحالف
لكان اولا فلا تخلص عن كون كلام الشارح كلاما على السند اذ كون بناءه على
امكان التخالف او امكان التخالف التوافق فان التقسيم بتصور في التخالف
والتوافق افرادا واجتماعا فعلى اي حال فالحال معلوم الشارح ما تعلق الغرض
بنقله وان فصل المذكور في التتمة بالمذكور في الاصل فليسهل الامر على المتعلم فيق
ان الحق لزوم الف على كل واحد من تقرير القوم وتقرير الشارح في بعض
احتمالات الترديد حيث لا يزيد ولا ينقص ذلك النقص في شيء من التقرير
لان كل الاحتمالات فلا ترجيح في شيء من التقريرين على الآخر بحسب لزوم الف في بعض
الاحتمالات ولزوم امكان الف على تقرير التوافق بمعنى حفظ التوافق وعدم
بطلان التوافق يكون في تقرير القوم فقط ولا يلزم على تقرير الشارح اما في تقرير الشارح
فبعد ابطال التوافق وعدم التخالف لزوم وقوع التخالف بالفعل وبعد وقوع التخالف
فالكلام في اثبات حط ما ذكر القوم او لا ابطال زيادة وتقصانا وبيان التخالف
اما ان يحصل جزاء احدهما فيلزم الف بالفعل فيكون تقريره اوفق بالآية
بالنسبة الى تقريرهم فيكون تقريره اولى فان قيل ان الف لازم في تقريره
بطريق الامكان لا بالفعل كما ذكرت وعلى القول بهما فان الف لازم
بطريق الامكان لا انه واقع بما ذكره على تقريره ليكون هكذا لو تعدد الواجب
فاما يلزم او بانه بعد ما امتنع التوافق يلزم التخالف بالفعل كما يلزم
امكان التخالف فيلزم الف بالفعل كما يلزم امكان الف فلا يرد القول
المذكور وهو ان اللازم امكان الف لا الف كما كان للازم في تقرير
القول امكان الف لا الف واذا كان كلام الشارح محتملا فينبغي ان يحمل
عليه قوله واعلم ان المقدم اذا كان محالا الخ قال في التتمة هذا عدول و

وجوه من قبول نقصان لزوم الثاني المذكور على بعض الاحتمالات على انه
لا استحالة احتمالات الاخر اعلم ما ذكره فيلم كلامه عن بحث السابق بالكلية
ويشعر في كلام القوم ان الازم امكان الفرض فقط على كل الاحتمالات
والفرض على بعض الاحتمالات فاكتفوا على امكان الفرض فاللزوم مسلم لكن الاتحاد
الفادح ممنوعة لان العالمين ممكن دائما وان اكتفوا على دعوى الفرض فهو غير لازم لبقاء
احتمال آخر غير مستحيل لسلامته منه وهو التوافق خلاف الثالث وفيه ايضا ما تقدم
بلا واسطة فيساوي تقرير القوم والثالث فيما لزم انتهى ولما كان النقصان في الجملة
في كلام الشارح وبقوله ثم اعلم ان المقدم الخ يندفع ذلك النقصان فيحمل على ان الغرض
دفعه وان يرد بعده قوله فنقول له نكتة لا يليق ان لا يبقى ان الغرض من ذكره
هو ذلك الايراد قوله في ظهور الاستحالة واستندوا بالعل ان التالي مختلف التفسير
للاول ويكون النسبة بينهما عموم وخصوص من وجه فتامل قوله وان يجعل كل واحد
منهما نظرا الى استحالته كل واحد منهما اي فللمستدل ان يجعل التالي كل واحد
من الامور المتعددة التي كل منهما مع نظرا الى استحالته كل واحد منها وان كان اللازم
احد تلك الامور المذكورة والثاني جعل كل تاليا وجعل تلك الامور تاليا نظرا الى
استحالة كل منهما اوضح يلزم بطلان اللازم الذي هو واحد تلك الامور بعينه فثمرته
ثمرة جعل ذلك الاحد تاليا ثم ابطال تلك الامور حتى يلزم ابطال ذلك الاحد المستلزم
لابطال المقدم المستلزم للمط وكذا الحال في قوله وان يجعل دفع كل واحد
منها اه لا يخفى ان التالي اذا كان كل واحد من تلك الامور نظرا الى استحالته كل منهما
يلزم ملاحظة بطلانها قبل دعوى لزومها فلا يبقى لدعوى بطلان التالي مرتبة ولهذا
ان في القياس الاستثنائي باستثناء التالي لابد من دعوى التالي بعد دعوى الملازمة
الى م وان التالي اذا كان دفع كل منهما نظرا الى استحالته نفسه فلا يمكن ح دعوى بطلان
التالي اللازم في ذلك القياس او على التفسير بطلان التالي ح يلزم حقية عين تلك
الامور التي هي مصداقات الواحد اللازم للمقدم فتدبر قوله فيما نحن فيه جعل

التالي

التالي في العالمين اي جعل الشارح التالي ولا يخفى ما في نفسه مع انه غاالف ما ذكر
بقوله والاولى وزيادته او بعد داه اذ فيه جعل التالي احد الامرين اي التي لف والتوافق
لانه يؤدي الى جعل التالي واحدا دائرا بين فساد العالمين وبين توارد العلتين
واستحالته العجز العرفي فما لا يساعده طريق الافادة والتعبير والمراد بالعجز العرفي
هو العجز بدون الفساد قوله وهذا ان في صورة التوافق ان التوارد واستحالة العجز
العرفي لعله ادرج عدم كون احدهما خالقا في العجز واشار اليه بقوله لا يستطيع
ان يريد بسبب ارادة الآخر وبقوله او يريد ولا يؤثر ارادته بسببها بسبب ارادة الآخر
الشارح الى عجزهما وهو في صورة لا يكون قدرة كل واحد منهما وارادته كافية قوله وكذا في
احدى صورة التي لف عجز صرف اي يلزم عجز العرفي وهي ان يحصل مراد من يريد وجود
العالم فقط قوله واما في اخرى منها فاد وعجز معا اي في صورة اخرى من صورة التي لف
وهي حصول مراد من يريد عدم العالم فقط او الفساد وتجدده والعجز هو عجز من يريد
وجوده اذ ح لم يحصل مراده قوله ففي صورتين اخريين فساد مع وجود العالم اي
في صورة التي لف وهما وقوع كل من المرادين وعدم وقوع شيء منهما قوله مع وجود
العالمين اولا التالي ان يحصل مراد من يريد عدم العالم فقط قوله بالمعنى العام
اي الفساد الاعم من ان يكون مع وجود العالمين مع عدم وجودهما و ذلك
الفساد اللازم مستلزم للعجز ... حال ... على جميع التقديرات
... في بعضها ... لا ...
... الاسلام على جميع التقديرات قوله
... الظهور ... التوارد ...
... هذا الشق ... تقديره يكون
... الشق ... بعض الصور التي لف
وهو ان يحصل ... وجود العالم فقط للظهور ...
ظهور ... الف ... وجود ...

نقد بره هو الذي لم يكن شديدا ولا خفاء في ان العجز اللازم للشق الثاني هو العجز
الشديد فقط اي التوارد ويقتضي اي احتمال النقيضين بالنسبة الى محل واحد
من حكم شرين بل بالنسبة يلزم ان الاحتمال وارتفاع بما هو فلا حاجة حتى تعيا
ونفيه توضيح بل يجوز بل العكس قوله وليس عنده اذ اجعل الف ولا في ضمن التالي م
اجتماع النقيضين اي الفرد الذي ليس مع وجود العالم ليس وهو الذي يحصل
مراد من يرى عدم العالم فقط قال في التتمة ليس مراد منه ان استحالته مثل
استحالة الشق الاول في المرتبة بل المراد ان استحالته مثل استحالة بعض احتمالات
الشق الاول فيه شدة الخفاء عند من بل هو على بعض احتمالاته انتهى لعل المراد
من شق الاول هو الشق الخفي الذي صرح في قوله بل هو راجع الى الفرد والفرد
احتمالاته راجع الى الشق الاول الذي هو الانحصار الخ الا اذا كان الفرد
بالمعنى الاخص يلزم شرك بعض احتمالات الشق الف الخ فدعوى ظهور
الاستحالة فيه عند تمام حتى يصح ان يشترك كما ظهوره قوله ثم مخصوص
الثاني اي قوله لا محالة الحكم ليس مسوق للفرق بين رفع الشق اي الشق وهو
الف ولا في ضمن اجتماع النقيضين وبين رفع الشق اي الاول وهو
الف وبالمعنى العام بان حكم الحكم في بطلان الشق اي الشق دون الاول
لان الف ولعل بعض احتمالات الشق الاول يجامع الوجود فلا يتأتى [illegible]
لان [illegible] الاحد [illegible] وجود العالم وهو [illegible] وجه بطلانه هو اجتماع
النقيضين نعم في بعض احتمالاته [illegible] لانه مع العدم قوله ثم اعلم
انه على تقدير من التوافق والتخالف يلزم استغناء المعلول عن كل منهما بسبب الآخر فلا
يكون شيء منهما محتاجا اليه بخصوصه ففرض التعدد وهو فرض توارد العلتين
المستقلتين لا يبقى على تقدير التوافق فلا يكون كل منهما غير كاف وقد يكون واحد منهما
غير كاف كما ذكر الشارح فكيف يحفظ الاستقلال لان فرض الوجوبية فرض العلية على وجه الاستقلال
والا لم يكن اه واجب واجبا ثم اعلم ان معنى حكمة العالم [illegible] ذكر في ابطال توارد العلتين المستقلتين

علي محوله

على معنى الشخص وجهين وفصلهما الشارح فقال المعلول الشخصي لا يجتمع عليه
علتان مستقلتان بالتاثير وذلك لوجهين الاول قوله والا لكان واجبا بكل
واحدة منهما لوجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة فظاهر والتالي باطل لانه
لو كان واجبا بكل واحدة منهما لكان مستغنيا عن كل واحدة منهما فلم يكن شيء منهما
علة فضلا عن كونهما على سبيل الاستقلال هف واما الشرطية الاولى فلان وجوبه
بهذه يوجب الاستغناء عن تلك ووجوبه بتلك يوجب الاستغناء عن هذه فلو وجب
بكل واحدة منهما لكان مستغنيا عن كل واحدة منهما واليه اشار بقوله لكن وجوبه
باحدهما يوجب الاستغناء عن الآخر فيلزم استغناؤه عن كل واحدة منهما عند
وجوبه بكل واحدة منهما ويمكن ان يقرر هذا اي قوله لكن وجوبه اه بوجه آخر وهو ان
يق لو اجتمع عليه علتان مستقلتان لكان واجبا بكل واحدة منهما ولو كان واجبا
بكل واحدة منهما لكان مستغنيا عن كل واحدة منهما ومحتاجا الى كل واحدة منهما
واما الثاني فظ واما الاول فلان وجوبه بهذه يوجب الاستغناء عن الآخر ووجوبه
بالاخرى يوجب الاستغناء عن هذه والتالي ح والمقدم مثله ولانه ان لم يكن لكل واحدة
منهما مدخل في وجوده بل يكون لاحدهما فقط مدخل لم يكن احديهما وهو ما لا مدخل له منهما
علة تامة وهو خلف وان كان لكل واحدة منهما مدخل كان كل واحدة جزء العلة التامة
وقد فرض انهما علتان مستقلتان هف انتهى اعلم ان الاستحالة على تقدير الاول
عدم كون شيء منهما علة وعلى تقدير الثاني هو اجتماع النقيضين وهما الاستغناء
والاحتياج ثم لا يخفى ان كلامه لا يحتمل التقرير الاول اذ عدم كون الشيء منهما علة
يستلزم استغناؤه عن كل واحدة منهما ولا دخل لقوله عند وجوبه بكل واحد منهما
في لزوم ذلك العدم فان قيل انه ذكر حتى يلزم الاستغناء عن كل واحد منهما في الاحتياج
الى [illegible] قلنا استغناؤه عن كل واحدة منهما يلزم من قوله وجوبه اه فلا حاجة الى ذكر
قوله عند وجوبه اه اللهم الا ان يق ان قوله وجوبه باحدهما اه موجبة جزئية يستلزم
آخر وهي استغناؤه عن احديهما لا موجبة كلية وهو استغناؤه عن كل واحد منهما في

يحتاج الى لزومها الى قوله عند وجوبه اه اذ هو موجبة كلية ايضا ولم يحتج في لزومها
نظرا الى ملاحظة قوله والا لكان واجبا بكل واحدة منها انت خبير بان الكلية الجزئية
تستلزم الكلية لاشتراك المنشا فافهم وتحقق ان قوله عند وجوبه بكل واحد منهما بيان
وتصريح بمقدمة الشرطية الاولى كما لا يخفى قال السيد الشريف في تفسير كلام المص اي
لا يجوز ان يكون لمعلول شخصي علتان مستقلتان ممكنتا الاجتماع اذ لو اجتمعا في التاثير
يلزم المح المذكور اعني استغناء المعلول عن العلة حال بقائه علة لها والا يلزم امكان
هذا المح واما تجويز ان يكون له علتان مستقلتان بحيث يمتنع اجتماعهما
واذا وجدت احديهما كفت في المعلول وامتنع وجود الاخرى معها وكذا ان وجدت
الاخرى بدلا عن الاولى كفت عنه وامتنع وجود الاولى معها فما ذكره من الوجهين
لا يمنعه كما يظهر بالتامل الصادق انتهى اذ ح يلزم امكان وجود المعلول بكل من
العلتين مستقلتين بدلا قبل وجود احديهما واذا وجد باحديهما لم يكن وجوده
بالاخرى وح يابى عن ان يقبل الوجود عن الاخرى على طريقة اباء الممكن
ثم قال استناد الاستاد توارد العلتين على سبيل البدل مع ان جوزه بعضهم لكن
المحقق في حاشية التجريد باشرح كالمجمع على المتعاقبين بالدليل المذكور لعدم
الاحتياج بخصوص شيء منها بان الاحتياج الى كل منهما يستلزم ان لا يمكن
حصوله مطلقا سواء كان ابتداء او لا بدون كل منها فامكان حصوله
مع كل منهما بدلا ابتداء ثنافي الاحتياج حلا يسع الاحتياج بل توارد العلتين
الناقصتين اللتين يكون في مرتبة واحدة مح ايضا بالدليل الاول بكلا تقريريه
وكذا توارد العلة التامة والناقصة **ثم قوله** مع ان ما نحن فيه ليس مما هو على
سبيل البدل لتحقق الوجبين معا فرضا وهو مستحيل عند هذا البعض ايضا وبهذا
علاوة على قوله وان جوز بعضهم ثم لا يخفى ان مبنى الدليلين على ابطال توارد العلتين
المستقلتين على معلول واحد شخصي على كون التوقف والاحتياج بمعنى لولاه لامتنع
لا بالمعنى المصحح لدخول الفاء لكن قال الش في حاشيته على شرح التهذيب في بحث العلم

ان التوقف

ان التوقف عند التحقيق بالمعنى المصحح لدخول الفاء لا لولاه لامتنع فح لا يتم
شيء من الدليلين في ابطال التوارد مطلقا مجتمعا او لا فان قيل يجوز ان يكون
اجزاء الدليل على ما هو على سبيل البدل بطريق الالتزام يعني اذا قال بابطال التوارد
على سبيل الاجتماع بالدليل المذكور فيعلم ابطال على البدل ايضا بالدليل المذكور كما يشعر به
قوله بالدليل المذكور اه يبقى ما ذكره في الصورة التوافق ح من التوارد ولم يتم ايضا الكلام
الا ان يقال انه قال نظرا الى اعتقاد القوم في تتميم كلامهم وفي موضع قال بان معنى
التوافق هو هذا اشارة الى عدم تمامية كلامهم لكنه بعيد غاية البعد فتامل نعم لو كان
المراد من التوارد على سبيل البدل وجود التاثير بدلا سواء كان وجود العلة بدلا
او لا لكان ما نحن فيه مما هو على البدل والظاهر من التوارد معا في الحقيقة بحسب
تاثيرهما لكن لا مخلص على ما ذكره الش من لزوم الاستغناء على تقدير الدليل ايضا
لجريان الدليل المذكور فعلى ما ذكره من الظاهر يصح الحكم بتوارد العلتين على سبيل
الاجتماع بمجرد وجودهما ما لم يفهم الاجتماع في التاثير فتدبر فاذا كان لازم تعدد
الواجب التوارد سواء كان متوافقين او متخالفين كان الانسب ان يجعل التالي
الاستغناء عن الله تعالى من جعل الثاني ما ذكره الش بل ما ذكره القوم ايضا من التالي
لكن نظرهم من نظره في التجريد الدليل المنطبق على الاية المذكورة لا في تقرير دليل
التوحيد مع قطع النظر عنها والقول بان المراد هو انه انسب مما فعله الله تعالى
لا يخلو عن خدشة ولعل وجه تقرير الوجه لابطال التوارد دون الوجه الثاني هو اجراء
نسبة جعل الثاني الاستغناء عن الله تعالى من هذا يلزم من الوجه الاول دون الثاني
كما لا يخفى على المتامل في الوجهين **ثم قوله** وظهور استحالته كما يظهر من جعل الثاني فساد
العالمين سواء تعلقت كلمة من في قوله من جعل الثاني بالظهور او بيظهر فتامل
وكون ما قلنا اظهر مما ذكر في اللمعة في وجه التامل حيث قال قوله فتامل
اشارة الى تفصيل هو سؤال وجواب السؤال الاول انك جعلت سابقا ظهور
الاستحالة سببا للترك ودعوى غيره وهاهنا يجعل ظهور الاستحالة سببا للا

رشئ على سبيل الاستحالة بشيء يستحيل ولكن المتروك شيء على ان ما ثبت ان من اللازم مرجح

بعد جواب ان الكلام في السابق كان في ترجيح بعض الشقوق على بعضها
وجعل ظهور الشق المتروك دليلا عليه وعين ترجيحه وههنا ليس الكلام في ترجيح
شق على شق مذكور متروك بل في ترجيح اللازم او محقق او مقدر فان ظهور
استحالة احد اللازمين بعد التساوي في اللزوم ترجيح وذلك اللازم على
الاخذ فلا تاقش في بطلان اللازم في مقام الاستدلال فاذا الحال في اللازم كما
في ظهور اللازم وظهور الاستحالة فالخيار للمستدل والسؤال الثاني
انه سعى الكلام من النظر فانه ليس من قسم الممتنع لانه من يسلم اختيار شيء على شق
آخر غير لازم من نفسها وليس اخذه لظهور رفعه جليا تاليا من بين الشقوق المحتملة
وقد مر انه يجب اخذها وظهور رفعها والاحتمالات المتروكة لصحيح اختيار بعدها
وهو من وراء المنع وشاد عدم القبول **قال الشارح** لا يقال انما يلزم العجز اذا انفرد
لعل معنى كلامه انا افترضنا صورة لو اعترض عليها في بادي الرأي اعترض عليها العجز
لكنه في الحقيقة ليس بعجز بل انه يتفق على الايجاد وبالاشتراك اي تعلق ارادة
كل منهما باشتراك الآخر مع كون كل منهما قادرا على الايجاد بالاستقلال لكن لم
يصرف تمام قدرته ولم يرد الاستقلال والعجز انما يلزم لو اراد الاستقلال
ولم يحصل او نقول تنقص القدرة على الايجاد بالاستقلال كما ان كلا منهما لقادر
على حمل الحجر فلو اشتركا في حملها وذلك لا يقتضي الى عجز شيء منهما ارادة منهما
تعلقت باشتراك الآخر **قال الشارح والاستقلال** اي توارد الشيء بالاستقلال الى التفرد
في ايجاد العالم قوله وارادة الشيء بالاستقلال قال المحشي الجلبي قوله ولم يحصل
اي انما يلزم عجز كل منهما الاستقلال والتفرد في ايجاد العالم ولم يحصل واما لو كان
كل منهما قادرا على الايجاد بالاستقلال لكن يريد واحد منهما الاستقلال والتفرد
بل اراد كل منهما الاشتراك مع الآخر في الايجاد فلا يلزم العجز كما في المثال المذكور
وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان المراد من قوله توارد الاستقلال انه توارد الشيء
بالاستقلال لانه فرق بين ارادة الاستقلال وارادة الشيء بالاستقلال انتهى قوله

قال في

قال في التتمة قوله اي توارد الشيء المقصود ان المراد ان الاستقلال ليس فعلا وامرا
واثرا للفاعل بل الاثر هو وجود العالم والاستقلال صفة الفاعل بالنسبة الى
وجود العالم فيما نحن فيه والغرض بيان التسامح في العبارة حيث قال توارد الا
ستقلال قال البعض ممن يستند اليه في بيان قوله وانما يلزم العجز لو اراد توارد الا
ستقلال ولم يحصل اي وانما يلزم عجز كل منهما الخ ولا يخفى ان ما ذكره لا يدفع ما يخطر
او ينشأ من كلامهم انه انما لم يحصل من كلا ان وصف الاستقلال مراد الفاعل
على ان ذلك الشيء كالعالم مما نحن فيه نعم انه يجوز الاستقلال مرادا من المريد
ويحصل العجز بحسب عدم حصوله انتهى ما يتعلق الغرض بما نقله فكيف ان يكون
كون وصف الاستقلال مراد الفاعل مصرح في كلام الشارح رد ذلك البعض لم ينف
كون الشيء مرادا الفاعل اذ مراده ان معنى كلامه ان يجوز تعلق القدرة والارادة
بالممكن وعدم حصوله لم يتحقق العجز لا بد مع تلك الارادة اذا كانت الارادة الا
شتراك وتعلق الارادة بالاشتراك ولم يحصل لم يلزم العجز لا يحتاج الى ارتكاب
المسامحة ولم يلزم دعوى عدم الفرق بين ارادة الاستقلال حتى يقع في فرق
وايضا لم يلزم الخروج عما هو المقصود من كون وجود العالم مرادا وعدم لزوم العجز
على تقدير حصوله **تم قوله** مع انه لا يضر على المانع قال التتمة وجه عدم الضرر ان المانع
كان يمنع لزوم العجز على تقدير التوافق والاشتراك غايته انه سلم في البين لزوم العجز
في صورة ارادة الاستقلال وعدم حصول المراد فرضا تسليما تبرعيا او تحقيقيا
تبرعيا او تحقيقا ممن اثبت في مقابلة العجز في غير المعنى الاول على تقدير وحدة الخالق
واقع استحالة بناء على ما ذهب اليه المحققون من الصوفية والحكماء فيكون المراد الخ
على المستدل الاول فلا يضر مانع لزوم العجز انتهى انت خبير بان التسليم مانع العجز
عند الاشتراك العجز عند الاستقلال ليس بمجرد التبرع او عند الاستقلال
لا يتيسر له منع العجز فهذا كما يضر المستدل الاول يضر المانع ايضا وبناء ما قلنا على
ما فهم المحشي الجلبي في ارادة الاستقلال من كلام الشارح فتامل **تم قوله** لا كلام من المقدور

آه دليل على قوله ولا يتوهم آه كما ذكر في التتمة ثم قوله وعدم القدرة بالاستقلال
آه قال في التتمة هذا جواب عن سؤال مقدر حاصل السؤال انه غير قادر بعد صدور
واحد على واحد آخر حاصل الجواب انه لا استحالة فيه ولا ينافي شمول القدرة بان معنى
شمول القدرة ليس ان يكون قادرا على كل شيء في كل وقت بكل وجه بل في وقت ما
انتهى والظاهر من هذا ان عدم القدرة في بعض الاوقات انما يكون لاجل فرضه
فيه ممتنعا بالذات فلو كان المراد هو هذا الى ان الحكماء قالوا ان يكون الوسائط شرائط
واقعية لحصول المعلول الثاني مثلا يتوقف على حصول المعلول الاول فحصوله قبل حصول
المعلول الاول يكون ممتنعا بالغير لان وجود المعلول بدون العلة ولو كانت شرطا ممتنع بالغير
فيلزم ان يكون وجود المعلول الاول ولا ممتنعا بالغير فلا يتم قوله لان كلا من المقدورات
بغيره وان كان المراد انه فيه يصير ممتنعا بالذات كما يدل عليه بحسب الظاهر لواحق الكلام
فلا نسلم الامتناع الذاتي ثم قوله وصدور كل آه قال في التتمة هذا جواب عن سؤال مقدر
هو ان مجموع الممكنات موجودة مخلوقة مقدورة ولا يمكن الا يوجد في المرتبة الاولى وحاصل
الجواب عدم تسليم كونه ممكنا مقدورا وان كان كل واحد من آحاده ممكنا مقدورا كمجموع
النقيضين فان كل واحد منهما ممكن والمجموع ممتنع انتهى ويمكن ايضا ان يصدق الكلي على افراده
لكن صدقه عليه في ضمن ممكن كثير وهو لا ينافي صدق مفهوم الممتنع المتحقق في ضمن
الممتنع الواحد كما مر شبهه في مجموع الواجبين فتذكر ومن قال ان المركب من النقيضين
مثلا ممكن لكون كل مركب ممكنا لعله يقول ذلك القائل بان الممتنع هو اجتماع النقيضين
لا المجتمع ولهذا قيل في المشهور ان اجتماع النقيضين محال فيصح التمثيل ثم قوله
فكيف يبقى الكلام آه اي يبقى النقض المذكور في المجموعات آه قال في التتمة ويمكن ان يجاب
عن هذا ايضا بانه وان لم يكن محالا اصل المجموع الممكنات الغير المتناهية في اصل
الوجود لتناهيه لكنه محال باعتبار كونه صادرا اولا بدليل ان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد كما ان الاول محال بدليل بطلان وجود الامور الغير المتناهية مطلقا والعجز
عنه لا ينافي القدرة وشمولها لجميع الممكنات فالمجموع المتناهي موجود مقدور في الجملة

قال ان ام

فتامل

فتامل فانه لا يستتبع الوقت الان الا بهذا والحق انه لا يصح جوابا حاصل الجواب ان كل ممكن
يصح ان يصدر نظرا الى ذاته والسؤال الثاني ان المجموع المتناهي ممكن ولا يمكن
صدوره اولا فالقول بانه غير ممكن باعتبار الاولوية هو اعتراف بالسؤال
وتخصيص للموضوع بما هو محل النزاع انتهى لعل مراده من مجموع الممكنات المتناهية هو
غير مجموع النقيضين والضدين والاتحادي لان كل الممكنات الغير المتناهية ثم
قوله ويمكن ايضا هذا جواب آخر عن النقض المتوهم والجواب الاول هو قوله لان
كلا من المقدورات آه قال في التتمة قوله اي يلزم ذلك اي لا نقدر على جميع المقدورات
اولا بدليل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ويمتنع استحالته لان معنى شمول
القدرة لا يقتضي ان يوجد كل مقدور اولا وابتداء فقوله مع قطع النظر كالتفسير
بقوله ويمكن ايضا لانه علاوة اخرى لانه عين الجواب السابق انتهى قال
المصنف لانا نقول تعلق ارادة كل واحدة آه حاصله ان الاحتمال منحصر في كون
كفاية تعلق ارادة كل منهما في عدمه وعلى الاول يلزم التوارد وعلى الثاني يلزم عجزهما
وبناؤه على التجزية في الارادة الالهية وقدرته والزيادة والنقصان لم يتصور في شيء
منهما والمثال المذكور لم يصلح للسندية اذ تجزية القدرة يتصور للجسم القادر قال
المحشي الخلخالي وذلك لان كلا منهما امر واحد غير قابل للتجزية لا في ذاته ولا باعتبار
المحل وهو ظ فلا يتصور شيء منهما الزيادة والنقصان اللذان هما باعتبار ازدياد
الاجزاء ونقصانها ولا يتصور الزيادة والنقصان في تعلقهما ايضا بعين ما ذكر
بخلاف الثقل في المثال المذكور فانه قوة جسمانية حالة في الجسم ومنقسمة بانقسامه
فيتصور فيه الزيادة والنقصان انتهى يمكن ان يق ان المراد هو تجزية تاثير قدرة
الاله في المثال المذكور ايضا يكون المراد هو هذا الظاهر جريان الدليل في نفسه فتامل
قال المصنف وهذا وجه مقتبس من سوانح الوقت ظاهره انه متفطن به غيره وانه غير ما
خوذ من كلام غيره لكن قد شاع صدور خلاصة هذا من الناس في رد الاستاذ ابو اسحق
الاسفرايني في قوله بان افعال العباد يكون بمجموع القدرتين بانه يلزم القول بتجزية

قدرة الواجب وهي غير صحيح والقول بانه لم يسمع مما هو شايع غير مسموع قال المصنف والاستاد
فلا يجري في نفيه شي مما ذكره هنا اي شي من الدليلين في الشرح لعل بنا قصره على ما ذكره المتكلمون
وهم لم يقولوا بالقيام بمجرد في مجرد آخر معلولا لذلك الآخر ثم قوله عن المكان والجهة والحيز
ولما اختلفوا في معنى المكان والحيز ينبغي ان يعلم اقوالهم حتى لا يقع المتعلم على الغلط والاشتباه
والاشتباه فاعلم ان المكان هو الفراغ المتوهم والحيز الذي يشغله الجسم وهو مذهب
المتكلمين والسطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي وهو مذهب
المشائين والبعد المجرد الذي تداخله الجسم وهو مذهب افلاطون واما الحيز ففي عبارة
ابن سينا ما يدل صريحا انه غير المكان لان حال كل جسم فله حيز اما مكان او وضع وترتيب
وهذا لان مذهبه ان المكان هو السطح المذكور فلا يمكن ان يكون لكل جسم مكان والا لزم
وجود الاجسام الغير المتناهية لكن لابد لكل جسم من حيز فيجب ان يكون الحيز اعم من المكان
واما المتكلمون فلا ضرورة داعية لهم الى الفرق بين الحيز والمكان فلهذا لم يفرقوا بين
المتحيز والمتمكن بالعموم والخصوص بل حكموا بانه كل متحيز متمكن هكذا قيل واورد عليه
انه مخالف لما نقل شارح المقاصد من ان المتمكن اخص من المتحيز عند المتكلمين
واتفاق الحكماء فهما مترادفان فتامل والجهة اما حد او طرف للتحيز او المكان او
انفسهما على اختلاف الاقوال والكل من خواص الجسمانيات والله تعالى منزه عنها
قال المصنف والاستاد وقد صرح به في حصر الجواهر في الخمس ووجه حصرها فيها ان الجوهر ان كان
حالا مقوما فهو صورة وان كان محلا متقوما فهو المادة وان كان مركبا منهما
فهو الجسم وان كان متعلقا بالبدن تعلق التدبير والتصرف فهو النفس وان كان
متعلقا به من غير ذلك فهو العقل انت خبير بان تجويز حلول المجرد في المجرد الآخر
منشأ تجويز ثلثة جواهر غير الخمس وهو الجوهر المقوم والجوهر المتقوم والجوهر المركب
منهما والمظهر في قول المص ولا يحق هو الاول ثم اعلم ان ما ذكره الامام انما يرد
حصر الجواهر فيها هو الحصر العقلي او القطعي واما اذا اراد الحصر الاستقرائي فلا كما لا يخفى
قال اما ان يقولوا آه والغرض من هذا الترديد هو اظهار ترددهم فيما يحتمله
كلا

كلامهم او اظهار ان كلامهم يحتمل الاحتمالات مما ذهب اليه بعض منهم وحكى الاحتمالات
ستة يستفاد اربعة منها من قبيل قوله واما ان يقولوا شي من ذلك واثنان منها
من قوله واما يقولوا آه ونقل الشارح كلام النصارى بالاجمال وبعده نقل كلام المواقف
وظ ما ذكره الاستاد والاستاد بقوله بوجه حلول الذات في البدن او يوجد الا ان احتمال
الاول ثم قوله وح اي حين ان يقولوا شي من الاحتمالات الاربعة بعد قولهم بحلوله تعالى
في المسيح عليه السلام فاما ان يقولوا احلوله فيه هو هذا الاعطاء ولم يكن هذا ايضا ومعنى
تخصيصه بالمعجزات لم يكن في معجزه من الانبياء ثم قوله الا الآخر اذ ليس فيه محذور ولعل قوله
وسماه ابنا آه ليس داخلا في الاحتمال الآخر حتى يرد ان اطلاق ابن الله على المسيح عليه
السلام اطلاق الاب عليه تعالى ليس ماذونا في شرعنا ويشعر كلام الشارح فيما ياتي ان
اطلاق الاب عليه تعالى يصح بالتاويل ولعل المراد من اعطاء القدرة على الخلق هو اعطاؤه
على وجه خلق بعض الاشياء ثم يظهر بطلان هذا الاحتمال لانه لا فاعل سواه والا لجاز
حصول القدرة فيه يظهر بطلانه ثم قوله كما نقل من الانجيل آه جواب سوال مقدر وهو ان
المنقول من الانجيل يدل على كونه تعالى حالا في المسيح فكيف يصح نفيه وحاصل هذا الجواب او
انا لا نسلم ان المذكور في الانجيل يكون هذا المنقول لجواز ان يعبر النصارى اليه وبعد
تسليم عدم التغير يكون الجواب ان الحلول يجوز ان يكون عبارة عن كمال اختصاصه به
تعالى بل يجوز ان يكون عبارة عن الاحتمال الآخر بل يجوز ان يكون مراد انه هو هذا ثم قوله
من حواريين الحواريون هو البياض الخالص سمي به اصحاب عيسى عليه السلام لخلوص نيتهم وقيل كانوا
ملوكا يلبسون البيض يستنصرهم عيسى عليه السلام على اليهود وقيل كانوا قصارون
يحورون الثياب ويبيضونها كما في البيضاوي ثم قوله وانت تعلم ان الظهور آه قيل
ظهور شي بصورة جسمية او جسمانية يكون بطريقين احدهما ان يظهر في نظر
الشخص بتلك الصورة الحسية بنفسه وان كان ذلك الكلي منفصلا خارجا عنه غير متصل
وهذا لا يمكن المجرد والجسم لظهور جبرئيل بصورة دحية الكلبي صحيح بهذا الطريق والثاني
ان يخلع ذلك الشي صورته التي هو عليها حقيقة ويلبس صورة اخرى فان الجسم اللطيف

بتشكل باشكال مختلفة باختلاف اشكال الظروف وهذا مختص بطريق المتكلمين
قوله الا في صورة دحية الكلبي قيل وانما لم يظهر عليه السلام بصورة الاصلية
لان صورته الاصلية في غاية الهيبة واما تخصيص صورة دحية الكلبي كان
احمل اهل زمانه كما يستفاد من كلام الشيخ الكامل صاحب الفتوحات في حديث المشكوة
لكنه راى جبرئيل ولم يره في صورته الاصلية الا مرتين مرة عند سدرة المنتهى ومرة
في اجياد له ستمائة جناح قد سد الافق انتهى ما تعلق الغرض بنقله قال الاستاد الاستاد
لا يريد حلول الذات في البدن اه وجه تائيد قولهم ظ لعل المراد عن خلاف ظاهرها
هو الظهور لا الحلول قال الاستاد الاستاد ليس في جبتي سوى الله وسبحاني ما اعظم
شاني يمكن ان يق ان المراد ان كان مثل ما قال المسيح عليه السلام بقولي سلطان
العارفين كما هو الظ من قوله وامثال اه يتوجه عليه ان الظ قول اوله الاتحاد
تعالى به او حلوله فيه بل في جبته وقول ثانيه تنزيه نفسه وهذا لا يقتضي كونه تعالى
حالا في ذات سلطان العارفين لانه اذا قيل سبحانه يكون اصله اسبح الله سبحانا
فحذفت الجملة واضيف المفعول المطلق الى المفعول به فاذا قيل سبحاني يكون معناه
اسبحني سبحانا فبعد حذف الجملة واختيار الاضافة على الطريقة المذكورة يصير
سبحاني ولا رداف بقوله ما اعظم شاني ايضا لا يدل عليه الا ان يق منع ظهوره
غير لائق قوله انا الذي يكلم موسى في طوره والمتكلم في طوره هو الله تعالى فنفسه هو
فلو كان المقصود من ايراده انه يفيد حلول ذاته في ذات علي كرم الله وجهه
فلا يفيد نعم يفيد بحسب الظ الاتحاد لا الحلول قوله جاء في الحمل يوحنا اه بالتركيب
بكونه احد تلامذته قيل جاء في شرح للانجيل هكذا قيل وقيل المراد من الانجيل يوحنا
الانجيل يكون جامعه يوحنا وفي الصحاح اسم سورة منه يعني جاء في سورة
الرابعة عشر من الانجيل قوله هكذا فاعل جاء واشارة الى ما بعده ومعنى قوله
وصدق من ابى بابى وه ابى في ان صدق بابى يكون التصدق باشياء
من ابى وعبر عن نفسه بابى مدخول كلمة من وكان قوله ابى في وجه هذا القول

والمذكور

و والمذكور في الجليل يوحنا من قوله ابى بى وابى بابى تغايره باعتبار كون ابى
في الصدر بدل ابى وكون بى بدل ني في الاخر ويمكن ان يقرأ ضما نقل الى
الى المذكور في الصدر بالنون لا بالياء وان يحمل على معنى لم يتفاوت بين المعنيين
بان يكون كلمة زايدة وكلمة في بمعنى الباء قوله لم يتفهم منه ان السائل ليس
يوحنا يعني يفهم من نقل صاحب الصحاح ان السائل عن عيسى عليه السلام اباك
ليس يوحنا كما ذكره الشارح بل يدل على انه فيلقوس لانه عليه السلام جعله منادى ومخاطبا
في الكلام الذي هو جواب عن هذا السؤال فكان السائل اياه فتدبر قال الاستاد الاستاد
حيث قال وابيكم يعني هذا يدل على ان المراد بالاباء هو المبادي لا كونه تعالى
حالا لان كل النصارى اتفقوا على حلوله تعالى في غير عيسى عليه السلام وكون
ابى بمعنى كلامه حالا فيه عليه السلام وابيكم بمعنى المبادي مما لا يلتفت اليه
العقل الا ان يق ان معنى كلامه ان الاب في ابيكم بمعنى المبدا البتة فيكون
في ابى ايضا بمعناه فهو قرينة عليه الا ان يكون بمعنى الحلول في ابى فافهم قال
الاستاد الاستاد يظهر من تمثيلهم اه يعني يظهر من تمثيل الشيعة حلول الروحاني
والمجرد في الجسماني بحلول جبرئيل في دحية فيظهر منه انهم قالوا بكون جبرئيل مجردا
مجردا كما ذهب اليه الحكماء ليطابق المثال والممثل والا فان كان جسما كما ذهب اليه اهل
السنة والجماعة لم يكن التطابق بينهما الا بالتاويل البعيد لعل المراد من التاويل
البعيد ان المراد من الروحاني ما هو الاعم من المجرد ومن الجسم اللطيف ومن الصورة
الجسمانية هو الصورة الجسمانية الكثيفة والروحانية لا يقتضي التجرد عند
من يقول بان جبرئيل جسم نوراني وبان المراد من الروح في قوله تعالى
تنزل الملائكة والروح هو جبرئيل قال الشارح وهذا انما يتم اذا لم يكن صفة لا
كمال ولا نقصان في وجودها وعدمها اي هذا الاستدلال انما يتم اذا لم يكن
صفة حقيقة لا كمال في وجودها ولا نقص في عدمها وهو ممنوع والظ يمكن
الثاني هو ان يكون التلازم بين كونها كمالا في وجودها ونقصانا في عدمها

فذكر الثاني لكونه لازما للاول فيجوز ان يكون كلمة هذا اشارة الى وجوب كون
ما يقوم به صفة كمال نعم لو سلم ان عدمها نقص وان لم يسلم ان
وجودها كمال يلزم ان لا يكون صفة حادثة لكن المستدل قال لكونها كمالا والظ
من قوله والخلو عن صفة الكمال نقص انها لو لم يكن كمالا لم يكن خلوها
نقصا فيظهر التلازم من هذا اللازم قال الش واورد على هذا اه فالمورد
سلم كون كل ما قام بذاته صفة كمال لكنه لم يسلم كون خلوها نقصا على الاطلاق
فعنده قوله والخلو عن صفة الكمال نقص غير مسلم لان الخلو عنها نقص
لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال لكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وهو مم
وتلك المقدمة وان كانت شاملة لكون الخلو بعد الحدوث ايض لكن المستدل
انما تعرض بالخلو قبل الحدوث تعرض المورد بالمذكور والخلو بعد الحدوث كمال
اخر قوله وهو قوله بان يتصف اه يدل على ان الكمال هو النوع او القدر
المشترك الازلي وليس شيء من الافراد كمالا بل حصول الافراد الغير المتناهية لا بل
حصوله بل هذا بيان للسابق ويعرف من ظاهره ح يكون معنى كلامه عدم
قبول استلزم قيام الحادث به الخلو عن صفة الكمال ان ما كان كمالا يلزم خلوه
وما هو يخلو عنه لم يكن صفة كمال فلو تحمل كلامه عليها هو الظ من اوله يلزم استدراك
اخذ النوع في الجواب لان نظر المستدل في خصوصيات الامر القايم به لكن بعد
قبول القدر المشترك كمالا لا وجه للتوقف في كون كل واحد من افراده كمالا
كيف والكلي على افراده والقول بانها من افراده الممتنعة له معقول لان قال
بوجود القدر المشترك في نفس الامر وذلك الوجود لم يبق عنده تعاقب الافراد
مثلا لو فرضنا ان تعاقب افراد الانسان الممتنع اتصافها بالانسانية كافراد
الجزئية باعتبار الوجود الجزئي الواقعي وان شيئا من افراده الواقعية لم يتحقق
لم يصح ان يبقى الانسان موجود في نفس الامر ولو حمل كلام المورد على ما يستفاد من
اوله وكان قوله بان يتصف اه بيان حال التعاقب بين الكمالات بان ذلك

التعاقب

التعاقب يكون على الوجه الغير المتناهي مع تحقق نوع يتصف به ازلا وابدا عند
ذلك التعاقب يحصل جواب اخر عن قوله واجيب اه غير ما اجاب به الش بقوله
قلت انت خبير بفساد اه بان الجواب هو ما يستفاد من اول كلامه والقول بان
متصف بالنوع بيان الحال والجنات صفة كمال اخر ولو فرض عدم تحقق
النوع دائما لا يضر على اصل الايراد كما لا يخفى فتامل والمستفاد من كلام المحشي
الكلنبوي ان معنى كلام المورد بقوله ان يتصف اه انه لا يلزم الخلو عن الكمال
المشترك في شيء من الاحوال واما الخلو عن كل فرد والاتصاف بفرد بطريق
التعاقب انما هو لتحصيل كمالات غير متناهية يمتنع الاجتماع لا وحدانها مع
فقدان تلك الكمالات وبما ذكرنا ظهر انه لا يرد ما قيل انه لا ينفع مسبوقية كمال
اخر لانه لو كان كل منها كمالا اه انتهى لا يخفى على المتامل انه لا يدفع ايراد صاحب
القيل لان معنى قوله ان كل فرد اذا كان كمالا يجب الاتصاف به ازلا وابدا
والقول بانها ممتنع الاجتماع ينفع لو كان عدم التنافي بين ذلك الامتناع
وكون كل منها صفة كمال مسلما لكن المتنازع فيه فتفكر قال الش والاستناد بلزوم
النقص في ذلك الوقت يمكن ان يناقش بانه يجوز ان يكون كمالا في كل صفة
في وقت ذلك وجودها وحاصل كلامه يجوز كون الصفة كمالا في وقت دون
وقت مثل ما يستفاد من قول الش على انه يمكن ان يقال اه من كون الصفة
الاضافية كمالا فيما لا يزال في الازل فاذا جوز كون الصفة الحقيقية بحيث
لا يكون كمالا او كمالا في وقت دون وقت ولا نقصانا كما جوزه الش فلم لا يجوز
كونها في وقت فلا بد لنفيه من دليل قال الش واجيب عنه اه لما كان حاصل
الايراد هو القول بوجود الامور الغير المتناهية المتعاقبة قال المجيب على ما زعمه
بان هذا يستلزم حدوث حدوث النوع فيلزم الخلو عن النوع وهو مح قال
الش كما سبق في الوجه الرابع عن استدلال الفلاسفة من ان قدم النوع عند
تعاقب الافراد الغير المتناهية ان لا يزال فرد من افراد ذلك النوع موجود بحيث

لا ينقطع بالكلية ومن البين ان حدوث كل فرد لا ينا في ذلك اصلا

قال الشارح والمراد من الحادث ههنا الصفات الحقيقية كما هو

الظ من لفظ القيام ولفظ الحادث ووجه التخصيص هو عدم

كون بعض الصفات الاضافية والسلبية كما لا يجوز قيامه به

تعالى كونه حادثا كما يفيد بقوله واما الصفات الاضافية والسلبية

فيجوز التغير بحسب ذاته لا بحسب الظرف مع بقاء ذاته كما يجوز

هذا الاحتمال الاستاد الاستاد اذ لا يتصور بقاء النسبة مع انتفاء

احد الطرفين وايضا قوله كما في جواب النقض الاتي قوله في اخير

هذا الدرس واما اسلوب آه مدلول على ما ذكرنا بل قوله اذا انقلب

الشيء آه ايضا يدل والا فيصح تعميم الصفة في كلامه من الصفة

الحقيقية على ما ذكرنا بل تخصيص الارادة من الحادث في كلام المص

بالصفة الاضافية الحقيقية ايضا يدل والا فيصح تعميم الصفة

في كلامه من الصفة الحقيقية ومن الصفة الاضافية نظرا الى

مطالعة الاستاد الاستاد وكلام الش لان ذوات الصفات الاضافية

مطلقا ازلية عنده والحال ان هذا بديهي البطلان لان كلامه صريح في

ان بعض الصفات الاضافية كان ازليا لا كلها كما لا يخفى وعنده

الادراك من الصفات الاضافية لما كان بعضها صفة كمال

وبعضها صفة غير كمال والبعض الاول ازلي والبعض الثاني

حادث باعتبار ذاته فلو عمم الحادث في كلام المص لم يستقيم

الحكم في الاضافية الحادثة فلا محالة خصص الحادث في كلامه

بالصفات الحقيقية كما هو الظ من كلامه وتعميم الحادث على

وجه يشمل الصفة الحقيقية والاضافية الازلية دون الاضافية

الحادثة مما لا يفي عبارته لان اللفظ ليس الا وله حادث

وهو

وهو وا ايرجب الدلالة بين ارادة الصفة الحقيقية والارادة

الاعم منها ومن الاضافية مطلقا لا من الاضافية الازلية كما لا

يخفى على من احاط باطراف الكلام قال الشارح وذلك لان التبدل فيها

انما هو بتغير ما اضيف اليه لا بتغيرها في ذاته تعالى ولما امكن دفع

الوهم الى جواز تبدله بسبب تغير ذاته تعالى علوا كبيرا قال الاستاد

الاستاد لا يلزم الاستحالة المذكورة لعل المراد منها هو خلوص صفة

الكمال اذ حينئذ لم يرجع الى تغير ذات الصفة الاضافية ونفسها بل

يرجع الى الطرف فلم يلزم خلوص نفسها اقول قد عرفت ان م

المقصود تغير ذاتها وعدم اندراجها في عبارة المتن والغرض من

قوله وذلك لان التبدل اه دفع التوهم كما عرفت بان انتفائها يكون

بانتفاء الطرف الاخر وهو زيد في المثال المذكور والتغير هنا في كلام

الش بما اضيف اليه لكونه مضافا اليه في قوله كما لقيه زيدا ايضا ثم

قوله لا لوقوع التبدل اه يعني لا يكون هذا دليلا ووجها لوقوعه لان الوقوع

ظ كما ان خالقيه زيد الموجود اليوم لم يكن متحققة امس فاذا خلق زيد

اليوم حدثت واذا العدم العدمت ولان ذلك الدليل والوجه لا يكفي بيان

الوقوع ولا يدل عليه فكيف يحمل على كونه دليلا هذا حاصل ما ذكره في م

التمة في شرح وجهه وقد عرفت ان قوله لان التبدل آه لدفع التوهم

المذكور ولو جعلنا دليلا للوقوع بان تغيرها انما يكون بتغير الطرف الاخر

ولا خفاء في ان هذا الدليل يفيد الوقوع بل لعل المراد من قول الش

تجوزه هو الوقوع ثم لا يحوان الوقوع اذا كان ظاهرا فلا حاجة الى دليل لان العروض

دليل قوي على الامكان فحمل كلام الش على ما فهمه الاستاد الاستاد محالا ينبغي ان

ينسب الى امثاله ثم قوله بل الحق ان يكون وجها لتعميم الحادث الى قوله غير

متغير فالى التمة اضراب عنه وعن كون الوجه المذكور مصحح الصر

الى كونه متغيراً فى الواقع اه حاصله انك فى صدد اخراج الصفة
الاضافية لان التبدل اه يدل على الصفة الحقيقية كما لم يحدث
فى ذاته تعالى كذلك الصفة الاضافية لم يحدث فى ذاته تعالى
لان التغير انما يكون فى الطرف لا فيها حقيقة وهذا القدر من
لا يخرجها عن الحكم المذكور انتهى وقد عرفت ما فيه ثم قوله فى
الاضافية بتغير طرف الاضافة وان لم يتغير نفسها وقد عرفت
ما فيه من عدم تصور بقاء النسبة مع انتفاء الشئ من طرفيها ثم
قوله تغير بالوجه المذكور اى تغير الاضافة باعتبار تغير الطرف
يعنى طرفها متغير لا نفسها وقد عرفت ما فيه ايضا ثم قوله مخرجة
اه اى الاضافة اللازمة للصفة الحقيقية داخلة فيه انتهى غير
مخرجة عن الحكم المذكور نظرا الى ما قصده الشارح نفس الصفة
الحقيقية وداخلة فيه انت خبير بان هذا القول نظرا الى ما فهمه
كلام الشارح وقد عرفت معنى كلامه ثم قوله ويبقى الكلام الى
قوله يوجد فى الطرف يعنى مقصوده اذ كان خروج الصفات
الاضافية عن الحكم المذكور وعدم جريان الدليل فى خروجها
وهو لخلو عن صفة الكمال فما احتجته الى البيان بقوله
لان التبدل اه الا ان يؤدى ذلك البيان الصحيح عدم تغير
الصفة الاضافية ذاتا بان التغير ليس فى ذاتها بل
فى طرف الاضافية المصحح لدخول الاضافية فى الحكم
نظرا المذكور نظرا الى ذات الاضافية بل كان الواجب
على الشارح حين كون المراد خروج الاضافات عن الحكم
المذكور وعدم جريان الدليل فيه ان يقول لان فيها
تغير فى الجملة يعنى اعم من ان يكون بحسب ذاتها

او

اوطرفها ولا اقل من انه يوجد فى الطرف فيبدل قوله لان
التبدل اه لا يفيد دخولها فى الحكم المذكور اقول قد عرفت
ما فيه على ان لفظ يبقى نظرا الى ما هو المتبادر لم يقع فى
محله اذ يستعمل فى مقام يدفع مطلق الاشكال ويبقى الاشكا
ل الواحد وههنا ليس كذلك كما لا يخفى قال فى التتمة قوله ويبقى
الكلام فى انه اه اعاد الايراد السابق المورد بقوله بل انما يصح
اه بعد دفع الايراد بالصفات الحقيقية اللازمة للاضافة
يتوهم انما مثل الصفات الاضافية فيكون الحاصل كان يقول
للايراد بالصفات الحقيقية المستلزمة للاضافات كما ذكرنا
انتهى والفايدة فى الاعادة يكون ضم قوله بل كان الواجب
حين اه قال فى التتمة لا دليل صحة تغير الاضافة او وقوعها
والفرق بين هذا الحمل والحمل الاول انه على الاول يجب ان
يحمل هذا الكلام على الدعوى والاثبات وعلى الثانى لم يجب
بل قد يكفى المنع فلو قيل فى جوابه هذا يستلزم الاخراج يكون كلاما
ما على السند لا مثل الاول على ما قال آخرا فلا وجه لتسليم جريان
الدليل انتهى انت خبير بان حمل ما ذكره من قوله وذلك لان
التبدل اه مع قطع النظر عن كونه قوله لائق اه مانعا على
جواب السوال المقدر سيما اذا كان ذلك السوال بعيد لا
يلتفت اليه الطبع السليم والذهن المستقيم ثم قوله لكن
فى عدم تغيرها فى ذاتها اه يعنى ان المسلم جريان الدليل
فى عدم تغير الاضافة فى ذاتها وهو واقع فى نفس الامر
وقولنا بالتغير واثباته انما هو فى طرف الاضافة واخراجها
ايانا عن الحكم المذكور باعتبار تغيرها بحسب الطرف فرد على

بهذا الجواب عند كونه جوابا عن السوال المقدر ان مقتضى
دليل الحكم المذكور ان كان مقتضيا عدم تغير بوجه لا
ذاتا ولا طرفا فلا وجه لجريان هذا الدليل في الصفة الاضا
فيه **نم قوله** نعم في جوابه فايدة جديدة قال في التتمة
يعني وان لم يكن السوال لكن جوابه جديد فاعادة السوال
انما هو لاجل الجواب انتهى لا يخفى ان موونة الاعادة انما
يترتب لو لم يوجد كون ذلك الجواب جوابا عنه الا بالاعادة
ولم يصح ذكره بعد تقريره اولا وهو ممنوع **قال الشرح** والصفات
الحقيقية التي يلزمها الاضافة اه لعل الصفة الحقيقية
لا يلزمها الاضافة هي صفة الحيوة واما صفة العلم والقدرة
وغيرهما فيلزم الاضافة لان صفة العلم يلزمها العالمية
وصفة القدرة يلزمها القادرية فتدبر **قال الشرح** لانا
هذا الدليل جاز في الاضافة والسلوب مع تخلف المدعي وهو
امتناع تجددها والا يلزم خلوه عن الكمال فالدليل جاز مع
تخلف المدعي لتجددها فتفطن **قال الشرح** لانا نقول انما لا يتم
جريان الدليل هنا كليا فان قيل اه اعلم ان بناء نقض
الدليل على الامرين احدهما ان كل صفة اضافية وسلبية
صفة الكمال كالصفات الحقيقية وثانيهما كل صفة الكمال له
تعالى لا بد ان يكون في الازل ويمتنع ان يكون فيما لا يزال
وحاصل الجواب الاول منع جريان الدليل كليا اي عدم قبول
جريانه في كل منها حتى يلزم التخلف في مادة منها متجددة ولم
يكن في الازل كما الكلية زيد بتجويز المواد التي تحدث ليست
من صفة الكمال وحاصل الجواب الثاني بقوله على انه يمكن
ان لق

ان لق اه منع جريان الدليل لعدم قبول وجوب كون
صفة الكمال في الازل لتجويز ان كونها في الازل يجوز ان يكون
ممتنعا فعدم الايجاد في الازل لم يكن نقصانا انت خبير بان الو
جود عند المتكلمين امر واحد بسيط لا تعدد ولا اتحاد له كما قا
ل به الحكماء فلا يقبل التفاوت امكانا وامتناعا كما علم من
كلام صاحب المواقف في مبحث الاعادة من جانب المتكلمين
بان الوجود اذا كان في المبداء ممكنا كان في المعاد ايض
واما الحكماء فقد قالوا بامتناع الوجود العودي مع القول
بامكان الوجود الابتدائي وقوله به مبني على قولهم بان
الوجود الحادث بعضها ممكنا وبعضها ممتنعا والواجب
يمتنع جميع انحاء العدم والممتنع ما يمتنع له جميع انحاء الو
جود والممكن ما يرتفع عنه هذان الامتناعان الكليان فيجوز
تحقق الرفع الايجاب في ضمن السلب عن البعض مع
الايجاب للبعض وفي كون الممكن ممكنا يمكن كون بعض الانحا
ممكنا **نم قوله** بل ندعي ان خلوه عنها اه ترقي بالنسبة الى الجواب
الاول بان يقال في الجواب انها ليست من صفات الكمال ولو
ترقيا بل عدمها في الازل صفة الكمال او على تقدير عدمها فيه
يظهر اختصاص القدم الزماني له تعالى كما اختص به تعالى
القدم الذاتي فالباء في قوله بالقدم الزماني وفي قوله بالقدم
الذاتي دخلت على المقصود كما لا يخفى ولو قيل فعلى هذا يلزم ان
لا يكون الصفات الحقيقية ايض في الازل والا لزم عدم اختصاص
القدم الزماني به تعالى يقال ان عدم الصفة الحقيقية في الازل
ع وعدمها ليس مثل عدم الصفة الاضافية فتامل **قال الشارح**

الاستاد انه يجب ح ان لا يتصف بها الواجب تعالى اصلا
والحال انه متصف بها فى الحال انت تعلم ان بناء هذا السوال
على عدم واسطة بين صفة الكمال وصفة النقصان فلو كان
هذا السوال ملحوظا عند الش فى هذا المقام ينبغى ان يمنع عدم
الواسطة كما منع عدمها فى الصفات الحقيقية بل جريان هذا المنع
فى الصفات الاضافية اليق وفى القول بانه اشار اليه بما ذكره
سابقا فيكون للاضراب عنه بقوله بل يدعى اه حاصله ان الجواب
الاول عن النقض منع جريان الدليل فى الصفات الاضافية مطلقا
لعدم قبول كونها صفات الكمال ولعدم توجه السوال عليه اضرب ذلك الجواب
فى هذا الجواب وفيه تسليم جريانه وعدم قبول تخلف الحكم لان الا
تصاف بها فى وقت الحدوث كمال وهو لم يتخلف واتصافه بها
فى الازل نقص لاستلزامه عدم اختصاص الواجب تعالى بالقدم
الزمانى الذى هو نقص لم يتحقق بعد ولا انه لم يعلم من كلامه ان الاتصاف
بها فى الازل كمال فاتهم ثم اعلم ان هذا المفهوم الذى قلنا فى تحرير كلام
الش يقتضى الرسه فاحمل كلامه على الرسه والاضراب على الاضراب فى التتمة
وان نصطلح بحقيقة الترقى لكن قال بها المصنف جمعا على وجه
لم يرض به الطبع السليم وان اردت الاطلاع على ذلك الوجه ايها
اللبيب يرجع ما ذكره فيها الى ما ذكرنا بان يكون مراده من طرف
الاضافة عدم الاضافة لا المنتسب كما هو الظ فتدبر وثانيا
ان صفاته قبه زيد تمتنع عندا لعدم الطارى عليه فلو كانت صفات الكمال
يلزم كونها ابدية لان المستلزم للاختصاص المذكور هو ازلية الممكن الوجود لا
منه فتامل ثم قوله اقول بعد ما مر لا يخفى عليك اه بين فى التتمة ان لا يعول من القدم
التمامى ما لا بد بعضها مع بعض ومن الاتصاف انه بعد تجويز صفات الكمال هو

الصفة

الصفة مع وصف الحدوث يكون الف داشد وتحقق لانه يلزم ان يكون مع
اعتبار الحدوث ايم الثبوت للواجب لكونه كمالا بهذا الوصف انتهى ولما
اضرب الى هذا الجواب فيكون نفى الجواب الاول والمحفوظ فيه انه يتصف بالحادث
فيما لا يزال ولا يتصف بالصفة الاضافية فى الازل ثم اورد عليه ان الازل
ليس زمانا محدودا اى معينا حتى يكون بعده زمان الحدوث معينا حتى
يتم المحفوظ فيه بل اعتباره عن الزمان الغير المتناهى فكل حد تفرض
من اجزائه يكون مبدا زمان حدوث يكون قبله زمان حدوث آخر وفيه
عليه ما ذكر بقوله وقس عليه حال الجواب الثانى اه ثم اعلم ان المحشى الخلخالى بعد نقل
كلامه فى هذه الحاشية قال وانت خبير بظهور فساد هذا الزعم اما الاول فلان
بناء كلام الش ههنا على ان لا يكون شىء من الصفات الاضافية كما لا اصلا وقوله
بل قد يدعى ان يخلو عنها كمال تاييد لذلك على ما اشرنا اليه فى الحاشية المتعلقة
به واما الثانى فلان كون معنى الازل عندهم زمان غير متناهية من جانب المبدا باطل
قطعا بل معناه عندهم عدم المسبوقية بالعدم لا الزمان الغير المتناهية فى المبدا
والا لكان كونه تعالى ازليا مستلزما لكون العالم قديما وايضا قد صرح المحشى الجديد فيما
سبق ان الازل فوق الزمان فكيف يكون زمانا انتهى ثم قال الاستاد الاستاد
فى التتمة قال بعض من نستند اليه بعد ما نسب ما ذكرنا الى الزعم ان بناء كلام الش
ههنا على ان لا يكون شىء من الصفات الاضافية كمالا اصلا وقوله بل قد يدعى اه
تاييد لذلك على ما اشرنا اليه فى الحاشية المتعلقة به انتهى فانظر ايها المنصف
ما ذا يقول هذا المستند فان بناء اصل الاستدلال على ان الواجب لا يتصف بما
ليس بكمال كما قرره الش وبناء الايراد ههنا ايضا على ذلك لانه اما نقض او ستدل
بذلك الدليل على قدم الاضافات فكيف لا يكون كمالا وقد اتصف به الواجب وما اشار اليه
فى الحاشية المتعلقة به ليس مما يثبت او يبطل او يشرح شيئا بعينه قال هناك بعد نقل
بل قد يدعى ان يخلو عنها فى الازل اه فكيف يبنى فى امتناع تجددها وكون خلوه

تعالى نقصا انتهى فانظر ماذا تريد من هذه الحوالة اثبات او شيء انتهى كلام المحشي
على المتفطن انه يمكن حمل كلام المحشي على ما هو قريب مما حررنا قوله بل قد ندعي
آه بناء وكلام الشارح في الجواب الاول عن المنع بقوله لا يبقى بهذا الدليل جار آه على ان يكون
شيء من الصفات الاضافية كمالا اصلا اي لا باعتبار الازل ولا باعتبار ما لا يزال
وكلام الراجم يدل على ان مراد الشارح سلب كونهما كمالا في الازل لا فيما لا يزال بل فيه
كمال فلهذا يتصف به فيه فغرض المحشي انه كونها صفة الكمال فيما لا يزال ايضا ولا
خفاء في ان قوله بل ندعي آه او الامر الذي عدمه في الازل كمالا كيف يكون منافيا لامتناع
تجددها في ذاته تعالى وكون خلوه تعالى عنه نقص مما ذكره في الحاشية المتعلقة به مما
ليس في الشرح والفرق بين ما حررناه وما حرره ان الشارح لم يسلب مطلقا كون الصفات
الاضافية كمال يظهر نظرا الى تحريرنا بل سلب كون الصفة الاضافية المتجددة كمالا لا
الصفة الاضافية الازلية وفي كلام الشارح سكوت عن كونها كمالا فيما لا يزال والظاهر من
كلام المحشي انه حمل كلامه على سلب كمالية الصفة الاضافية مطلقا والشارح مدا انه كونها
كمالا فيما لا يزال وعندي ان في كلامه سكوت عما ذكر كل منهما ثم قال فيها في دفع
ما قال المحشي ثانيا ان قول الشارح فيما سبق من ان الازل فوق الزمان آه كان
نقلا من العرفاء الشارح من اطلاقات الصوفية كما قالوا الدهر وعاء الزمان انتهى ما
يتعلق بالغرض بنقله انت خبير بان ذكر قوله قد سبق ان الازل فوق الزمان
آه فيما سبق انما يكون من جانب المتكلمين في مقابلة الحكيم الذي يشنع عليهم من جانب
من لم يقل به وليس من الشارح تصريح او ايماء الى رد القول المنقول من
جانبهم باعتبار عدم كون الازل بالمعنى المذكور عندهم قال والاتحاد ح
اشارة الى ان الاتحاد الذي يسند الى النصارى هنا هو هذه الثلاثة لا يخفى
على الذكي دعوى الاشارة غير موجه بل الظاهر المتبادر ان معاني الاتحاد ليست
هذه الثلاثة وكلها باطلة وايضا لم يعلم القول بكون حلول جوهر مجرد اتحادا
فاحتمال الاتحاد بوجه آخر لا يضر اي احتمال الاتحاد بوجه آخر غير مستحيل

في

في حقه سبحانه ولا يضر ما هو مقصودنا هو ابطال احتمالات الاتحاد التي
لم يكن غيرها مستحيل ثم قوله كما جوزوا حلول مجرد آه يعني هذا المجوز يحتمل
امورا ثلاثا وعلى كل واحد منها لم يكون المجموع المركب منهما جسما لكن الثالثة
من تلك الصورة مندرجة في الاتحاد الثاني والثانية لم يتحقق فيها التركيب
حقيقي والاولى فيها اتحاد يستحيل في حقه تعالى والمقصود اظهار بطلان الاحتمال
لكن بناء عدم استحالته في حقه تعالى على عدم اعتبار التركيب الحقيقي كما في
الاحتمال الثاني المذكور في الشرح والا لم يكن تركيبا حقيقيا لكن الظاهر من سياق
كلامه ان شيئا من هذه الاحتمالات الثلث ليس داخلا في الثلث التي نفاها الشارح
وليس البرهان قائما على نفيها بل ح ان الحالية تقتضي احتياج الحال الى المحل
كما يظهر من تقرير الشارح الاستدلال فبعد القول بحلول مجرد في مجرد يلزم
بطلان عدم احتياج شيء منهما الى الآخر فتدبر ثم قوله فلا يكون
الحال عرضا في الاول [illegible] في الحاشية في تفسير جواب الاحتمال الاول
الاول في تقسيم الممكن او الموجود مطلقا الى العرض واقسام الجوهر حيث قالوا الممكن
اما ان يكون موجودا في الموضوع او لا والاول هو العرض والموضوع هو المحل المستغني
عن الحال فلو قبل الكون في الموضوع بمعنى لا يلائم الجوهرية يتحصل الحصر في اقسام الجوهر
انتهى يعني مجوزهم بالنظر الى الاحتمال الاول لا يكون الحال عرضا نظرا الى تقسيم
القوم الممكن او الموجود الى الجوهر والعرض مع ان المحل مقوم للحال في
المجوز المذكور جوهر فلو لم يعتبر الكون في الموضوع اعم من الجوهرية حتى يتناول
الكون في المقوم الذي يكون المتصف به جوهرا كما في الاحتمال الاول في المجوز
المذكور كما ذكر لم يتحصل حصر الجوهر في اقسام المذكورة التي
خمسة واقسامها وهي خمسة الهيولى والصورة والمركب منهما او هو الجسم
والنفس والعقل قال الشارح الاول ان يصير الشيء بنفسه الحق قال السيد
الشريف في شرح المواقف ان هذا يعني حقيقي لا يتأتى للعباد الذين

حمل كلامه على نفي كمالية الصفة الاضافية
فيما لا يزال لكن السلب والاستثناء منهما
حمل كلامه على

هناك صح

اليه عند الاطلاق والتبادر دليل الحقيقة ولو كان ظنيا واما اطلاقه
في المعنيين الآخرين فبطريق المجاز لعدم تبادرهما عند الاطلاق مع
ان اللفظ اذا دار بين الاشتراك وبين كونه حقيقة ومجازاً يحمل على
الثاني كما بين وجهه في الفقه انتهى فلو كان كلام المص محمولا على معناه
الحقيقي فما ذكره بديهي لان المغايرة ح هو المغايرة بالذات في البديهي لا
يحصل مسئلة العلم الا اذا كان بديهيا ثانويا وكان في ذكره تنبيها لمسئلة
اخرى من العلم كما حققه قدس سره الشريف في حواشيه على شرح الشمسية وههنا انتفاء
الثاني ظ واما انتفاء الاول فلان حاصل كلامه ان الواجب لو اتحد بغيره فهذا بديهي
اولي لا ثانوي حتى يصح ان يقال ان ما قالوا بصورة الدليل منه ولو محمولا على
ما هو الاعم من الاحتمالات الثلثة عموما مجازيا لم يصح الحكم المذكور بديهيا لان
المغايرة ح اعم من المغايرة بحسب الذات وبحسب الوصف كما في الاحتمال الثالث وكذا
الحال اذا كان المراد احد المعنيين الآخرين ثم قال قدس سره وانما يتصور المعنى الحقيقي
على وجهين احدهما ان يكون هناك شيئان كزيد وعمرو مثلا بان يصير زيد عمرا
وبالعكس فعلى هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان وبعده شيء واحد كان حاصلا قبله
والثاني ان يكون هناك شيء واحد كزيد فيصير هو بعينه شخصا آخر غيره فح
يكون قبل الاتحاد شيء وبعده شيء آخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده وهذا المعنى
الحقيقي باطل بكلا الوجهين وشارح التجريد جعل غير الوحدة الحقيقية اربعة
اقسام الوحدة الاتصالية كما في المائين واتا واحدا والوحدة الاجتماعية
كما في امتزاج الماء والتراب والوحدة بطريق الكون والفساد كما في انقلاب الهواء
ماء وبالعكس والوحدة بطريق الاستحالة ككون الجسم الاسود ابيض وبالعكس انتهى قال الش
من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء هذا التفصيل لقوله بعينه والقسم الباقي هو ان ينضم
اليه شيء ولم يقل بما يزول عنه شيء مع ان هذا الاحتمال قد يوجد مثلا ما قال الاسماء الخرازي في حاشيته
على رسالة اثبات الواجب للش في دفع الايراد على قدماء المنطقيين القائلين بالتغاير بين التصور والتصديق

بالذات

بالذات بانه يلزمهم الاتحاد الذاتي بينهما لتعلق كل منهما بالنسبة التامة الخبرية وكون
العلم متحدا مع المعلوم بالذات ان معنى اتحاد العلم مع المعلوم انه بعد خلع العوارض الذهنية
عنه يكون سالكا عين المعلوم فعدم تعرض الش بهذا الاحتمال ان كان لكون
الاحتمال لا يجري الغير الباطلة فقط ان الامر ليس كذلك لانه ايضا باطل كما يظهر من
التركيب قال الش بطريق الاستحالة اي بطريق التحول والانتقال قال الش هذا ضروري
اي امتناع تحقق الحقيقة الواحدة منهما ضروري كالحجر الموضوع ح
بجنب الانسان او افتقار بعض الاجزاء الى الباقي لابد في المركب
بالتركيب الحقيقي الذي له وحدة حقيقية فاذا ثبت بطلان الثاني من
الاتحاد ثبت ان الواجب لا يكون جزءا متهيئة فالمراد هو المتهيئة للحقيقة
والا فهو المتهيئة الاعتبارية جزء كما في المركب منه وجميع الممكنات مثلا قال
الش ربما كان الواجب مع الغير محلا للجزء الصوري كما في العناصر الممتزجة
التي هي محل صور المواليد اولا ان ظاهره هو الدعوى فينبغي ان يورد
دليل عليه حتى ينظر في صحته وفساده فتامل وثانيا ان سوق كلام المستدل
في ابطال الاتحاد الثاني ان المبطل هو كون الشيء مع زايد عليه شيئا
آخر وهو مجموع ذلك الشيء والزايد لا غيره حيث قال الثاني ان ينضم
اليه شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة بحيث يكون المجموع شخصا واحدا
آخر ولا شك ان المراد من الشخص الآخر هو الشخص الذي صار الشيء
مع المنضم اليه ذلك الشخص فح ينطبق المثال بالممثل اذ التراب مع ضم الماء
يصير شيئا آخر وهو الطين فعد بل المتحد الاتحاد والثاني هو محله لا غير الكل
فيكون اتحاد الجزء مع الكل بالمعنى المذكور يجوز ان هذا مثل ما قال النحاة
ان الحرف مع ضم ضميمة وهي الاسم والفعل مسندا اليه او مسندا به حاصله
دعوى اتحاده مع احدهما والحقيقة يكون المسند اليه هو مجموع الحرف والضميمة والاختفاء
في ان الضمير في قوله فيحصل منهما راجع الى الشيء الذي يلزق انه متحد الى المنضم اليه لا الى المتحدين وكذا الضمير

في قوله واما الثاني فلان احدهما اه راجع اليهما اي الى المتقدمين فمرجع الاستدلال
على ابطال الاتحاد الثاني انه لو ركب ماهية حقيقية لها وحدة حقيقية منهما فلا يخلو
من ان لا يكون احدهما حالا في الآخر فح امتنع التركيب المذكور وذلك الامتناع بديهي
كالحجر الموضوع تحت الانسان او كان احدهما حالا في الآخر فح لا يخلو من ان يكون
الواجب محلا حالا في الآخر او بالعكس والاول بطلان الواجب مستغن والعكس يستلزم
كون الواجب محلا ايضا فح لان الواجب اذا كان محلا يلزم ان يكون الحال
عرضا لا صورة والا يلزم احتياجه اليها لان المحل لما لا احتياج اليها والحال انه ليس
مستغن لان الاحتياج ينافي الوجوب الذاتي فاذا كان كذلك يلزم تحصل
الماهية الحقيقية التي لها وحدة حقيقية من العرض وغيره وهو باطل فح بتجويز كون
الواجب مع الغير محلا للجزء الصوري كما في الايراد على ذلك الاستدلال لم يجر عليه
ولا ينفع للمانع بل لعله وقع في هذا المضيق لكونه ناظرا في العدل نعم للمنع بعد
التسليم مساغ دايما قلنا مرجع الاستدلال للتفاوت بين تقريرنا وتقريره
بحسب الظاهر كما لا يخفى على من رجع الى التقريرين ثم اعلم ان المزاج
عند الحكما كيفية متوسطة يحصل عن امتزاج العناصر الاربعة التي هي التراب
والماء والهواء والنار وعن تفاعلها بعضها مع بعض فتكل منها كسر وانكسار
والمراد من اعتدال المزاج ان يكون كل واحد من العناصر متساوية بحسب
الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة والمشهور ان المزاج الذي يكون
في مرتبة الاعتدال الحقيقي لم يوجد وهو مزاج حضرت نبينا عليه الصلوة والسلام
والمراد من المواليد هي الصورة النوعية لا الصورة الحيوان والنبات والمعدن
سميت بها لانها متولدة من العناصر والمراد من الصورة الصورة النوعية
لا الصورة الجسمية ولا الهيئة الاجتماعية الاعتبارية قال الاستاد الاستاد كما مر الا
شارة اليه فقال اي الاشارة اليه في الحاشية الاولى بقوله اشار الى ان الاتحاد اه في
البحث الخامس بعد قوله ودعوى الاحتياج او الانفعال اه دفع لما يقال ان كون الواجب

مع الغير محلا للجزء الصوري يستلزم الافتقار كل من الواجب والغير اللذين هما جزءا
الى ما دار في الصورة المفردة الى الاخر وانفعاله كما في العناصر الممتزجة
التي ينفعل بعضها عن بعض ويستعد لصورتها النوعية الملائمة كذلك الا
متزاج والانفعال لما ذكر مع الايراد ووجه الدفع ان كلمه هذا الدعوى غير مسموعة
علائيتم في الصورة الموهومة وينبغي ان يعلم ان كون الواجب مع الغير محلا للجزء
الصوري داخل في النحو الذي الثاني من الاتحاد فانه الضم عرضا الى الواجب
شيء هو مجموع ذلك الغير والجزء الصوري وحصل منهما حقيقة واحدة فلا مجال لما قيل
انه منع الاحتياج والانفعال بين الاجزاء المادية للتمثال ملتفت لكونه العقول
والحكمة الى الحق ان يقول مما لا يجوز ان يكون اشارة اليه ينبغي ان ينظر في انطباق
ما ذكر لقوله وينبغي ان يعلم اه لكلام المستدل ان ايراده حتى يعلم الانطباق
وعدمه ثم اعلم انه لفهم قوله ينبغي ان يعلم اه ايراد استناد الاستاد على
الشيخ هو ما ذكرنا سابقا لقولنا الخ وثانيا ان سوق كلام المستدل
في ابطال الاتحاد اه وانه حمل كلامه عليه لكن فيما ذكرنا لم يبق عدم حصول الحقيقة
الواحدة الواحدة الحقيقية بل سلمنا حصولها من الواجب والجزء الصوري
بل من المركب من الواجب وغيره ومن الجزء الصوري وفيما ذكره نفي حصول الحقيقة
الواحدة بما اجاب بانها حصلت منهما انت خبير بان مورد هذا الايراد هو
مورد ما اورده اه لا مورد ودعوى الاحتياج اه وذلك ان يحمل كلامه
على ان منع الاحتياج او الانفعال بين اجزاء المادية بالنسبة الى المثل له
والمثال بموضع معقول اذ الالحاق والانفعال بينهما فيه وان كان
ممنوعا بالقياس الى المثل وسلم بعد تسليم في حصول المركب الحقيقي لكون احدهما
من الاجزاء المادية ضروريا وليس شيء منهما فيه ملابسا المركب الحقيقي بين الاجزاء
الصورية ومجموع الاجزاء المادية ويمكن منع ضرورته ويمكن حمل كلامه عليه قال الاستاد
الاستاد والامام ذهب الى ان وجوده تعالى زائد في المشهور ان المتكلمين الا الشيخ الاشعري

ذهبوا الى زيادة وجوده لعلمه وحكمه امرا فعليا للاشعر بالعينية الى العينية
الوجود في الواجب فلا وجه لجعل محصل القول بزيادة الوجود فيه **ثم قوله** والحكم
على امتناع الغايب الصفات على ذات الواجب ثبت خبر بان الاشعري القائم
لعاقبتها امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى بل هذا القول اليق به لانهم لم يقولوا
باصل الصفات والظاهر القول بامتناع لعاقبتها بعد القول بحقيقتها
مقدر **قال الش** او متحيز بالذات عطف على قوله الممكن اخرا الا على المتنع
اي لظهر من قوله والتحيز اه ثم لا يخفى ان هذا التقييد احتمال الاندراج في كلام
المعلم لقوله ولا في جهة بشتمل ملازم التكرار **ثم قوله** من الاجسام والجسمانيات
لعل الشارح اشاره الى الجوهر الفرد لانه لم يكن جسما لكنه منسوب اليه لانه وجه
او المتحيز بالعرض كالمجرد المتعلق بالجسم **ثم قوله** مجموع معانيه سبعة بل ثمانية
لانه يطلق على الامر القائم بذاته والواجب جوهر بهذا المعنى قال المحقق العلامة
مولانا خيالي في حواشيه على شرح العقائد النسفية ان النصارى من غاية
جهلهم جعلوا الذات الواحدة لتعين ثلثة صفات وقالوا انه تعالى جوهر واحد
له ثلث اقانيم وارادوا بالجوهر القائم بنفسه لا متحيز للمتكلمين الا انه يراد
من الموجود المستغني عن المحل هو المستغني عن المحل المقوم فيكون معناه هو
بالذات فيكون عين المعنى الاول من المعاني الاربعة التي ذكرها شارح
الملخص ثم اعلم ان الش يحتمل ان يكون مراده ان الجوهر عند المتكلمين
هل عند اهل السنة والجماعة يطلق على كل واحد من المعنيين في الواجب
والنفس الجوهر بمعنى آخر عند غيرهم سواء كان صحيح النفي او لا ليقرن على
يكون مرادا اسنادا الاسناد من هذا الكلام ايرادا عليه لا يرد ذلك الظاهر
من قوله مجموع معانيه هو ان الش لعله اثر الايراد عليه بعم الحاصل الايراد ذكره
السيد قدس سره لتقرير الاعلى من حصر معناه في الاربعة وما ذكره الش من
المتكلمين ليفرع على حصر معناه في الخمسة وكذا ايراد على الش بحسب النظر المتاع الجمل لانه

لا نفهم معناه وان خفي مما من الله **قال الش** لا لان العرض محتاج الى المحل
ان قيل لان العرض هو الممكن المحتاج الى المحل لان مسلم لجوهر هو الممكن فليطلب
العرض عنه نعم من جهة اعتبار الاحكام في مسلوبه لعدم لا يخفى الا يقابل الجوهر
بالمعنى الاول هو العرض بالمعنى المقابل بل لمقابل بالعرض المقابل للجوهر بالمعنى
الثاني يكون بمعنى المتحيز بالمعنى لعرض يسبغ الى القول او المتحيز ما العرض لعدم
قوله محتاج الى المحل **قال الش** ولانه دليل ثانيا بالعرض لمتكون في الكيفية قوله ولا
ويحتمل يحتمل ان يكون مراده من سلب التحيز والتمكن مطلقا سواء كان بالذات او بالعرض
فيكون في العينية قوله ولا في حيز الا ان يكون المراد من سلب الاول التحيز بالذات
ومن الثاني سلب التحيز مطلقا لكنه يمنع لعدم لمسلك الجود وحمل ان يكون
مراده سلب الجسمية مع نعم **قال الش** علما يستحق من ان الاشارة ههنا ان كل
الحركة والانتقال من خواص الاجسام والجسمانيات لكن الكلام لا يخفى
المسامحة لان المراد هو كون الحيز والحركة من خواص الاجسام والجسمانيات
قال السيد الامام والبدعة عبارة عن احداث مقالة لم يكن يعرفها من السلف
اعلم انه جاء في الحديث النبوي شر الامور محدثاتها وكل بدعة ضلالة
حصل في بعض حواشي المشكوة في بيان المحدثات لعني البدعة القولية والفعلية
وقال البدعة كل عمل عن مشابه في الشرع احداث مما لم يكن في عهد رسول الله صلى الله عليه و
سلم وقوله كل بدعة ضلالة عام مخصوص وقال الشيخ الامام الاجل عز الدين عبد
العزيز ابن السلام في آخر كتاب القواعد البدعة اما واجبة كتعليم النحو لفهم كلام
رسول الله صلى الله عليه وسلم وتدوين الفقه والكلام في الجرح والتعديل واما
محرمة كمذهب الجبرية والقدرية والمرجئة والمجسمة والرد على هولاء من البدعة
الواجبة لان حفظ الشريعة من هذه البدع فرض كفاية واما مندوب كاحداث
الرباط والمدارس وكل احسان لم يعهد في عصر الاول وكالتراويح و
في دقائق الصوفية واما المكروه كتزيين المساجد وتزويق المصاحف

واما مباح كما لم في عقيب الصبح والعصر والتوسع في تزلزل الكل والمشارب
والمساكن وتوسيع الاكمام وغيرها فاختلف في كراهة البعض وذلك قال الشيخ
ما حدث مما يخالف الكتاب والسنة او الاثر او الاجماع فهو ضلالة وما حدث
من الخير مما لا يخالف شيئا من ذلك فليس بمذموم وقال عمر رضي الله عنه في قيام
رمضان نعمت البدعة هذه هذا آخر كلام الشيخ في تهذيب الاسماء واللغات
انتهى فعلم من هذا التفصيل ان البدعة التي لم تخالف شيئا من الكتاب والسنة
والاجماع ليس كل العموم بل كان بعضها واجب وبعضها مندوب وبعضها
مباحا ولا شك انه يرد على هذا انه يجمع بين الصحاح المذكورة فان ادعى كل بدعة
ضلالة من غير تخصيص فقد عرفت انه عام مخصوص البعض وان ادعى ان مما
يخالف شيئا منها هذه الاربعة فهو غير مسلم **ثم قوله** والقول بتأويل الحديث
الذي صرح به بعض العوام فان هذا ليس بينا ولا مبينا لتوجه دعوى
بلا دليل لم ينظر ويقبل او يرد **قال الشارح** وانت تعلم ان بعد قيام البرهان
على انه تعالى عالم بجميع المعلومات وانه لا يكون علمه التبدل لا حاجة الى سلب الجهل
فعلم ان المصنف ذكر في بحث الصفات صنفين الاول هو متصف بجميع صفات
الكمال والثاني انه منزه عن جميع سمات النقص ونوع على الاول الصفات
الثبوتية وعلى الثاني الصفات السلبية وان كانت صفة ثبوتية مستلزمة لصفة
سلبية والاهتمام في باب العقائد يستدعي التصريح وعدم الاكتفاء بالاستلزام
قال الشارح وهو تعالى مرئي للمؤمنين يوم القيامة قال السيد الشريف قدس سره
في شرح المواقف ذهب اهل السنة الى ان الله يجوز ان يرى وان المؤمنين في
الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان انتهى والظاهر انهم لم
يرونه قبل دخول الجنة ويظهر من قوله يوم القيامة انهم يرونه قبل دخول
الجنة لعل التوفيق انهم في يوم القيامة يدخلون الجنة ويرونه لعل
وكلام المصنف لو اول في جعل يوم القيامة ظرفا للرؤية بقوله تعالى وجوه يومئذ

لوجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة ثم اعلم ان الاولى ان يقول الشارح كما هو
مذهب اهل الحق السنة والجماعة موافقا للسيد قدس سره لان الاشاعرة
منهما ما قيل قال صاحب المشكوة وعن سعيد بن المسيب انه لقي ابا هريرة فقال
اسأل الله ان يجمع بيني وبينك في سوق الجنة قال سعيد أفيها سوق قال نعم
اخبرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اهل الجنة اذا دخلوها نزلوا فيها
بفضل اعمالهم ثم يؤذن لهم في مقدار يوم الجمعة من ايام الدنيا فيزورون
ربهم ويبرز لهم عرشه ويتبدى لهم في روضة من رياض الجنة فيوضع لهم
منابر من نور ومنابر من ياقوت ومنابر من زبرجد ومنابر من ذهب ومنابر من فضة ويجلس
ادناهم وما فيهم دني على كثبان المسك والكافور ما يرون ان اصحاب الكراسي
بأفضل منهم مجلسا قال ابو هريرة قلت يا رسول الله وهل نرى ربنا قال نعم
هل تتمارون في رؤية ربكم ولا يبقى في ذلك المجلس رجل الا حاضره الله محاضرة حتى
يقول للرجل يا فلان بن فلان اتذكر يوم قلت كذا وكذا فيذكره ببعض غدراته
في الدنيا فيقول يا رب افلم تغفر لي فيقول بلى فبسعة مغفرتي بلغت منزلتك هذه الى آخر
الحديث **قال المصنف** والكيف في بليغ انت تعلم ان الادراك في حقيقة المرئي
واما ابصار صفة الرائي فلا وجه لتفسيره به نعم يفسره بالادراك التام
موجه لان يفسره بغير بلازمه فان لازم الابصار والادراك التام
فلا اقل بعد لان الانكشاف التام لازم غير جلي للابصار واستعمل انما ينبغي باللازم
الجلي لا باللازم الخفي فتدبر ولا تغفل **قال الشارح والابصار** بحيث يمتنع عند تقدم
الشعاع اذ لو لم يمتنع لم يكن مرئيا ولو قال او يمتنع عند انطباع صورة المرئي
في العين ليشمل المذهبين وجه يلائم قوله وبعد هذا كله فالرؤية والظاهر
ان يكون المذكور بعد وبعد حفظ جميع السابق **قال ثم قوله** سواء كان الخ اقول
سواء كان خروج الشعاع بمخروط مصمتا اي غير مجوف او بمخروط كما هو
خطوط او خط واحد لكن القول بتحقق القاعدة في الخط الواحد مبني على

الانكشاف التام

السامعة لان الحارة الواصل الى المبصر لعدو وحصول الاثنين وينتهي الى الخط
بحيث يحصل القاعدة ثم اعلم ان الرائي على السطر الرائي والقاعدة على المرئي
هي السطح ذو صورة على سطح المرئي المبصر والجليدية وهذا الطبقة من طبقات
العين ويحتمل ان يكون اذ لما جعلوا الاذى للحارة ذات حيزيان الكل
الطائفتين اذ لكان صحيحا وذلك متفقات وصح افراد تعليمهم منه بحيث اللفظ
ان كلا منهما ادعى ان مطلوبه غير مطلوب الاخر وصح كسر كلمة جمل غرضهما على
التنبيه على تلك الحالة وجمل مراد بهما من هذين التنبيهين على المراد احد العقلاء
عن ان يكون الحج علة الادراك الغائب الى ان عرض كل منهما ذلك التنبيه فما هو
قوله ولا يخفى عليك ان كلام الشارح صريح في ان النزاع الى النزاع الحاصل اللفظي
لان العاقل مثلا لا شك في التمام لا يقولون بحد معين للانكشاف في جليه كلا
ما فوقه من الانكشاف في الكشف فانا ما وكذا العلم بالمرئي ان لا يقولون اثر
الحدقة والانطباع ولا بخروج الشعاع اولو جاز خرج الوجوه المذكورة
للرؤية فلا اولى ارجاعه الى النزاع اللفظي وثانيا فلو امكن ارجاعه
اليه وتلاعب ان يقول ان دعوى الاول واو لو امكن الارجاع اليه غير تام لان
لان الاشاعرة يقولون بالمعرفة الكاملة بالنسبة الى المعرفة الحاصلة من الحد والرسم
وهي المعرفة الحاصلة حين اغماض العين وبالمعرفة الكاملة بالقياس الى
تلك المعرفة وهي المعرفة الحاصلة بآلة البصر وفتح العين في رؤية الله تعالى المؤمنين
عبارة عن انكشاف المعرفة كما يدل عليه قول الشارح بعين الرئيس انه قوله والانطباع
وحاصله ما في الباب ان حصول المعرفة بالبصر في هذه النشأة مشروطة بالمحاذات
والقرب المتوسط وخروج الشعاع او الانطباع في النشأة الاخروية يكون بدون
هذه الشرائط كما يستفاد من كلام الشارح في هذه الشرح سيما من قوله وقدر
الله تعالى ان يخلق في البصر قوة يمكن من ادراك فيه الشرائط بهذه النشأة والمعتزلة
يقولون بالانكشاف في التمام الحاصل وحصوله بالابصار وآلة البصر وليس ذلك الانكشاف

والاولى لو حمل العقد ان النصح كلامه فلو ادعى اولا الاول بالى النزاع ٢

التام العلم

التام العلم وحصوله ليس بالابصار وآلة البصر وليس في ذلك الانكشاف التام
العلم بسبب المعرفة الحاصلة عند الابصار وليس بخبر بيان منهما اذ عرفت انهما هي
المعرفة الحاصلة عند الاغماض العين التي على الابصار الثاني وفتح العين
وتلك المعرفة هي عين المعرفة الحاصلة بالحد او الرسم ولا خفاء في انهم الشيخ
لم يقولوا ان المعرفة الحاصلة عند الاغماض بالنسبة اليه لعدم الانكشاف في
التام العلم عندهم ليس بحسب منها الحاصلة عن العينية انت خبير بان كلام الشارح
التحرير لا يقرب الى النزاع بين الاولين الى اللفظي لان كلامه في تحرير محل النزاع
لان النزاع المعتزلة نفي جواز الانكشاف في العلم لعبد انه لا يتحقق علاقة بين
الاولين وفي النزاع الاشاعرة فقط في اشتراط المرئي التام الحاصلة من المرئي
في العين او انفصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي للعبد ان هذا الفرق
متفق عليه بينهما والنزاع بينهما في ادراك الحاصل بتوسط البصر مع عدمه
مع عدم هذه الحالة بل يصح ان مثل الحاصل الادراك التي سلكوا بالنسبة الى الشمس
بتوسط البصر في انه حاصل بتوسط البصر بل يصح ان يصح او يقطع هو العلم
تلك مذهب الاشاعرة انه يصح ان يتعلق بذات الله تعالى بدون تلك الشرائط
ولما كان المعتزلة قائلين بالشرائط بالنظر الى الحس واجمع لا يخفى ان ما ذكره الشارح
في شرحه للهياكل لا يدل الا على ان النزاع الى اللفظي مضلا عن ان يدل على
النزاع اللفظي بين الفريقين نعم يدل ما تيسر على النزاع بين الحكماء الرياضيين
والطبيعيين في الحالة الادراكية المسماة بالرؤية بينها وبين الشيخ المقتول
لان كمال المذاهب المختلفة امر واحد وهو الاختلاف الاشراقية بين النفس والمبصر
مشروطا بالمقابلة وارتفاع الموانع واللازم من هذا ان يقول الاشراقية يكون
الحالة الادراكية البصرية المسماة بها بتلك الاضافة وان كانت المعتزلة
يكون الانكشاف التام العلم بتلك الاضافة والمفهوم من كلامه في شرحه للهياكل
ان ما هو بين الفريقين من الحكماء لم يقولوا بخروج الشعاع في مطلق الابصار

ولا يحصل الانطباع فيه ولا يلزم من ذلك ان الاشارة بقوله في بعد لهما
عنه بل يجوز ان يقولوا العدم بهما بالنسبة الى الله بعد حفظ مع حفظ حصول
تلك الحالة بالية البصر بل بهذا ان الرلعان يجوز ان يقولوا بحصول المعرفة
عقيب فتح البصر مع قولهما بان المراد ليس حصول الشعاع والانطباع وما ذكر
شارح المواقف من قوله ولا يتبين في امتناع الصورة من المرئي في العين
او اتصال الشعاع اه يجوز ان يكون مراده من امتناع ارتسام الصورة
من الله لم يخلق البصر او اتصال الشعاع الخارج من العين به لعدم ويؤيد
ذلك الكلام في هذا الشرح وهو قوله في الش هو انما يحصل اه على ان قوله
وهذا قريب مما اختاره المصنف الى الشيخ المعقول من ان اه لا يستقيم
على ارجاع المذهبين الى الاحتمالات المذكورة وهذا الموضع ما اشار اليه
بقولنا لو دل والله اعلم باسرار العباد قال الش وخروج الشعاع
او انطباع اشارة الى المذهبين والاول مذهب الرياضيين والثاني
مذهب الطبيعيين وقوله ولا يلزم من كون تلك الشرائط شرطا اه الظا
ان ليس شروط الصحة بالجمع لعل بهذا القول يكون في دفع كلام منكري الرؤية
الدليل العايل بكون تلك الشرائط من ادراكنا في النشاة اثنين وما من
حال بالمواد به ارتة القول بعدم كون تلك الشرائط شرطا في النشاة
الاخرة مما لابد من هذا القول من دليل وقوله اذ هي قدرته اه يدل على ان
وجه كون تلك الشرائط شرطا في ادراكنا في هذه النشاة هو ضعف البصر و
الموليان لعلي من الضعف بعده يرى منها القوسين الاثرين من البعيد والعظيم
الحقوق لعوده يعير من العبد الفو وقوله كما قال ثم المواز اه لشعر باز
هذا القول عبارة عن عدم قبول لزوم كون تلك الشرائط شروطا
في النشاة الاخرة لكن الظاهر كونه من مهمة كلام اهل الحق دعوى عدم كونها
شروطا في النشاة الاخرة قال الش ولا يبعد ولا يبعدا انهم يرادا اه الش خبر بان المنصوص من

من لعله يعدد حكم بجوده سيما اذا كان الخلاف في شرح كلام المصنف وهو قال في اليوم
العقائد في النسفان الاخرة عبارة على العلامة سيما اذا قال الش سابقا وفي
حواشيه والاخرة يحصل هذا الادراك ومن التبس ان الاخرة في هذا الكلام بمعنى
العقائد وان كان اللاحق يحب الذكر العبارة بل لعل ان ما ذكره اسعاد
الاسناد مما لا تستفت اليه الطبع السليم والذهن المستقيم ثم قوله على انهما يراجاز
احتماعها او انفرادا اي اي من المعنيين من نشاة الدنيوية والنشاة الاخروية
او النشاة الحسية والنشاة الروحانية تكرار الاداة احتمالا لمعنيين معا من ا
كلامه من لفظ النشاة لعلائق التعدد اي لتعدد احدهما بالاخرى كما يستفاد من
بعض الحواشي قال ثم بل عند الاشعري اه يحتمل ان يكون المراد من قوله من غير مواز في
ومعا بعده اه هو بذا بل فلا وحين هو ذلك يحفظ مذهبه لكن الظاهر حمل قوله على ما هو
لو جهه من صو اللهم الا ان يقال المقصود من قوله بل عند الاشعري اه هو ان
مراده من هذا القول هو هذا المعنى قال ثم كما قال الاستاد فطلب العلم كان طلب الا
بصار قدان طلب حصول المرتبة التي فوق المرتبة الحاصلة في مراتب العلم
المطلق واعتقاده انها لم يحصل عنده وان حصل ان يعتقد ان تلك المرتبة
المفقودة ليست الا مرتبة الابصار الممتنع حصولها ممتنع يستلزم عدم علمه بما
يجوز وبما لا يجوز في حقه تعالى فان قيل يجوز ان تلك المرتبة المفقودة التي
هي مرتبة الابصار امر ممكن لا لي حتى يلزم عدم علمه بما يجوز وبما لا يجوز
في حقه تعالى قلنا هذا المنع لا يضر بالمقصود ثم تسليم المدعى على ان المستفاد من
حاشية مولانا خيالي على شرح العقائد النسفية ان ادراك الجزئي قبل رؤيته
وهو الادراك الكلي على الوجه الكلي يسمى علما وادراكه حال الرؤية
يسمى احساسا لا علما فعلى هذا الكشف يكون الادراك الاحساسي مصداق
العلم حتى يكون الجواب مطابقا للسؤال الذي هو السؤال عن العلم ثم قوله او
للطائرية لعله عطف على قوله اشتياق لا على قوله الشوق في يلزم فقدان

الطمانينة والعلم بانتفائهما مع علمه بالعلو مرتبة علمية هو غير محصول لان علمه
بالعلو بما هو علمه بانتهائهما اهما رتبة العلم اذ لو بعث مرتبة من العلم لم يحقق
العلو وفي هذه المرتبة لم تنعقد الطمانينة والعلم يمكن ان تحمل النظم على السوال
طلب حصول اصل العلم لا لاظهار الاشتياق او حصول الطمانينة بعد
حصول العلم على وجه للعدول عن النظم ويصرف الى خلافه فحالم لو وجد مانع
عنه لا وجه للعدول عنه فلا بد في بيان الصارف حتى ينظر في صحته وفساده
ولا يبعد ان النظم قال الله تعالى في جواب ابراهيم عليه السلام اولم تؤمن وكان هذا
الجواب بمعنى عن العباد والا فهو عالم السر والخفيات واذا اجاب بان
مطلوبه هو الاطمينان اجاب الله تعالى بالجواب الذي يحصل به الاطمينان كما في
طلب العلم المعروف في قوله رب ارني في الآية فانه تعالى لم يسال بان قال
الم تعلم حتى تقول هو ليك ان مطلوبنا هو الاطمينان ثم قوله ترشيحا اما في تنظر او
في تعمل مراده من الترشيح هو ما ذكر ما يلائم المشبه به فجعل فيه النظر الذي الروية
التي هي حقيقتها تصلح ان تكون ترشيحا على ما ذكر دينهما ويحتمل ان يكون
في النظر استعارة بان يراد منه لازم الاعلام فالمراد من الرواية
هو العلم وتكون ذكر حكما الى ترشيح هذه الاستعارة وقوله فاجزائه على
السوال لا يخفى ان طلب تبيين حقيقة الحال هو انه يصح الرواية اجرا للفظ
السوال المطرل على الاستفهام لا لطرق الامر للتعظيم جزم المتكلم بعدم
حصوله الا ان تقال اختيار هذا النوع من السوال لاجل تعظيم
وبهذا قال ما قد اذ انت خبير بان هذا مستبعد جدا اقتد بن ثم قوله الى
ما قالوا انه لا يجوز ان احدا من الممنوع المعتزلة ان فرقة السلف الخ وكتاب
الاشاعرة من هذا المنع وهذا الجواب الاول الذي اجابوا عن المنع المعتزلة
لعل هو جاء بذكر بقوله اجيب بان الترشيح [illegible] وقوله ثم محال
لقوله يحتمل الخ اشارة الى حاصل هذا الجواب انه لو اجاد المعتزلة ذكره من

من حصل له طرفا من علم الكلام عالما باستحالة الرواية مع كونها اذن من علمه
السلام وعدم كون موسى عليه السلام عالما باستحالة الرواية بدعة يستفاد
عوجا قال رح وانه من اولي العزم بيت ز من شنو كه اولو العزم چیست
چیز بگفته ام از گفته خداوند است هست آدم و نوح و خلیل
وکلیم موسی وعیسی ومصطفی بنگر قال النبي عليه السلام امرت ان
اقاتل الناس حتى يشهدوا ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ويقيموا
الصلوة ويوتوا الزكوة فاذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم الا
بحق الاسلام وحسابهم على الله قال صاحب البيان مولانا فصيح الدين في شرح الاربعين
من الاحاديث وهذا الامر له وقع بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم في الاوان
من اولي العزم قال الله تعالى فاقتلوا المشركين كافة وقال اقتلوهم حيث
ثقفتموهم اي وجدتموهم فانه يشترط في اولي العزم انهم مامورون بالقتال
والجهاد بخلاف النبي والرسول فانه لا يشترط فيهما كما كان رسولنا صلى الله
عليه وسلم في اوائل الامر حيث جاءه الوحي بقوله لعم وما عليك الا البلاغ و
قوله وما انت [illegible] ومن شاء فليكفر انتهى كلامه
ان يكون هذا ان العدول الآية التي يؤمر بها بالقتال قال رح
وبالاستعداد والفرض الممتنع اي حاصله جواب بتغيير الدليل بان الرواية
مشروط بالشيء والممتنع ليس مشروطا بان يلي فيتبع انها ليست ممتنعة وهذا
ليست لواجبيته يلزم ان يكون ممكنة والاستدلال الاول يكون بتعليقها
ويستلزم امكان الشرط امكان المشروط حاصله الجواب بعدم العلم
ان يعتقدوا ان المعلق بالمحال لا يلزم ان يكون ممكنا انت خبير بان هذا
قوله وايضا الممتنع اه اذ لم يسلم استلزام امكان الشرط امكان المشروط
لكن يسلم ان الممتنع لا يكون مشروطا بالممكن قال رح وبالاستعداد يستلزم قيام العرض
الواحد اشخاص اه اعلم ان قيام العرض بمحال متعددة محتمل كوقوع الجسم الواحد

في الامكنة المتعددة والظاهر تشخص تشخص بالمحل فلو تمام الحكم يسبق بهذا التشخص فلا تبطل
تجوز ان يكون المتشخص بواحد الابعينه يلزم كون العلة لطبيعة المعنى بخصوصه ممنوع
مسلم لو لم يكن المحل فاعلا للتشخص وهو في حيز المنع واستحالة كون العلية في بعضه
المعنى بما يكون في المعنى التي علته ما هي **قال ابطال الاستدلال** حيث بين والعلة ٢
في الحاشية قال امام الحرمين المراد بالعلة ههنا ما تعلق متعلق به وابن
لتلك الجزاية نفهم من قوله في الاصل كما فهم امام الحرمين انه اقرب كما مر الا
لقوله اقرب بها فهمه الاكثرون ويحتمل ان يكون هو اراده للكلمة بل هو البيان ٢
قوله فعل الهوية المطلقة او التفصيلية ما ذكره الخيالي وما ذكره هو لو في اسم
في شرح كلامه من ان مفهوم الهوية المطلقة امر اعتباري والحق متعلق بها الى
بالهوية المطلقة المرواتية بل المراد خصوصية لعموم تلك الخصوصية الموجودة وفعل
تلك بها اي لتلك الخصوصية مفرض من تعلق المرواتية بها غرض الا لتكون عل الذات
بجميع واته الواجب لعموم تلك الخصوصية ما جعله الى الرواية بخصوصه فيتوقف
علا الادرج ان يكون كلا ادراك بما لها لان يتوصل بها الى التفصيل المدرك ولذلك
ما هو عليه اذ ما يكون اجمالا لما يتعلق بجملة المدرك من حيث هو مدرك النفس بها
الترد مذكور في شرح المواقف **ثم قوله** والكلام دانه على العلاية كون الوجود علة
المرواتية اه ظاهر هذا الكلام يدل على انه لو لم يتحقق الاقتران لم يلزم هذا الالزم ٢
يراد وليس كذلك لان الامتناع بالغير وهو وجود المانع او انتفاء الشرط ٢
الشرط لا ينافي الا نية فوجود معنى الجنابة الى الاقتران بها وهو عدم وجود
في الاقتران **قال ابطال الاستدلال** وذلك اي كون هذا مطلقا يرد والصحيح ٢
والبحث اي بحث الامام على من التزم على العلوية جعل الدليل الزاميا
على المعتزلة بان قولهم بكون الحرج هو الوجود معتقدة ما يتوجه عليهم وهل
اهل المعتزلة الزاميا ظاهر يتوجه عليه لانهم ما يلزمون باعتبار بل الوجود
ولهذا استدعوا انهم لم يقولوا لكونه المرئي هو الوجود المطلق فلزم عليه كون

كون الوجود مشتركا للرواية اي كون الوجود مرئيا وهذا التفسير وان كان خلاف
ظاهر العبارة لكن المراد به يشتمل عليه ظاهر الكلام فنعم الالزام ٢
باعتبار قولهم باشتراك الوجود لا باعتبار كون مرئيا حتى لا يتجه
ان القول بمرئية الوجود لم يقع من المعتزلة ولم يقع من شخص في
بيان مرادهم ما يراد بان كلام الامام على تقدير القول بكون ام
الدليل الزاميا باعتبار قولهم بمرئية الوجود يدفع القول بالالزام
لانهم لم يقولوا بها فلا مجال الجد ولو اراد لم يتجه ان يحصل وقد
علم صحة هذا القول فهو يحمل معناه مثل **ثم قوله** واعلم ان المعتزلة
النظار هي معطوف على الاشعرية فيكون المراد جمهور اهل السنة وقوله
ان يكون معطوفا على جمهور الاشعرية فيكون هذا المذهب جميع اهل السنة
مقدر **ثم قوله** واما الاختلاف المختلفات الا يمتنع ان يتعلق الاصحاب
ادعى كون المرئي هو الوجود فقط ونفي كون صفات الحقائق مرئية الحق
المعلوم بالبداهة هو كون شيء مرئيا واما كون الوجود مرئيا فلعله يحمل
غير معقول بكونه قوله بل الوجود اه لا يلائم هذا الاحتمال كما لا يخفى **قال ابطال**
واذ لم يصح حيث المواقف الى قوله غاية البعد فخرج ما يرد على قوله انت
تعلم اه ان كلام الشيخ لنقلا لي هذا التاويل بل اجتمع الاشتراك المعنوي
فلا يلزم القول بالاشتراك اللفظي قوله بان وجود الكل شيء عينه المتفق
هم قوله ان هذا ان قول الشيخ بالاشتراك اللفظي ما اوجد قوله
بل وجود كل شيء عينه الا ان يكون قد جانبه ووقع ان هذا في الشيخ
البعد فلا يلتفت الى نقل الوهن من قوله وما ان الشيخ اه ودفع قوله
وانت تعلم اه يتحول لذلك التوجيه ومع وجود ذلك التوجيه لا يصار الى
التوجيه الذي حكي وغاية البعد والالزام ارتكاب خلاف توجيه الشيخ
في هذا التاويل البعيد ما لم يعلم ان كون قول الشيخ بالاشتراك اللفظي

ما يوجد في وجود الكون و وجود كل شيء عينه غير مسلم لانه قال في بحث الوجود و هو وجود ما به الموجودية
و هو لا يتغير في وجوده باشتراك الوجود المطلق العرضي بالنسبة الى كل الموجودات نحو
كما قال في الحكماء و جعل المتكلم الفرق بين مذهبهم و مذهبه لقولهم بقيام الوجود
الخاص في الممكنات و قوله بعينيتها فيها في الاول و خلاف مذهبه حسيح بحيث اه الى
القول بلا التزام الزائد الشيرازي و غيرها و يرد عليهم ان كون القول بكون وجود كل
شيء عينه منافيا للاشتراك المعنوي المستفاد من كلام العلامة التفتازاني في
شرح المقاصد بالتشقيق لنقلاة حيث قال و لو سلم فلا يلزم اشتراك الوجود لم لا يجوز ان
يكون الوجود كل شيء عينه ثم قال لنقلاه في جواب اشتراك الوجود بل لا يجوز ان يكون
خصوصية الجسم و العرض لا انا اول ما نرى شبحا من بعيد انما ندرك منه هوية ما
دون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية او نحو ذلك و بعد رؤية
بروية و الهوية معلومة بهوية قد نقدر على التفصيل الى ما فيه من الجواهر و الاعراض
و قد لا نقدر فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما و هو المعنى بالوجود المشترك
ضرورة انتهى بسبيل منه ان الوجود مشترك معنوي العمل نرى الحفظ قول الشيخ يكون
وجود كل موجود عينه و الا لم يكن الجواب عن الايراد الوارد على الشيخ لعقل المعنى
بهوية ما ان القول بعينية الشيخ لا ينافي الاشتراك المعنوي لان المشترك هو المعنى
الزائد العرضي و العين هو الفرد و ما ذكره العلامة التفتازاني من الايراد
على قوله فيه نظر لجواز ان متعلق الرؤية هي الجسمية و ما يتبعها من الاعراض
من غير اعتبار خصوصية لا يرفع اشتراك ذلك المعنى الذي هو الوجود بل انما يلزم ان
ان متعلق الرؤية لم لا يجوز ان يكون غير ذلك المعنى المشترك لان ان [illegible]
ذلك المعنى مشترك ثم اعلم ان العلامة التفتازاني قال بعد نقل الدليل العقلي
على صحة رؤية الواجب كذا الصحيح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات و الطعوم
و الروائح و غير ذلك و انما لا يرى بناء على ان الله لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق
جري العادة لا بناء على امتناع رؤيتها انتهى و وجه صحة رؤية سائر الموجودات هو عاب

ثبت ان علة صحة الرؤية هي الوجود و هو مشترك بين جميع الموجودات صلح حجة
رؤيته و هذا الكلام يدل على ان صحة رؤية كل موجود مذهب الشيخ فلو لم يكن الوجود
مشتركا معنويا لكنه يثبت مذهبه في الدليل العقلي من سؤال موسى عليه السلام بقوله
رب ارني انظر اليك يدل على صحة رؤيته خصوص الواجب لا صحة رؤية جميع الموجودات
[illegible] و حسن التقرير ثم اعلم انه لم ينقل و ادلة السمع كما هو الظاهر لانه مشهور
لعنوان ان صاحب المواقف بل كان منتصرا عليها له **قال الاستاد الاسعاد** للزوم من
الوقوع المطلق و الظاهر من قول المقاصد من ادلة النقلية ان الوقوع كل
مستفاد من الادلة السابقة و يستلزم الجواز و دلالتها انت خبير بان المعتبر هو دلالة
النص على ما هو ظاهره اذا لم يكن ظاهره ممتنعا عقليا و الا لوجب تاويله بل كان
ممكنا فاحمل على الظاهر و وقوعه يتوقف على الامكان فعلى هذا الكشف يثبت الامكان
بالوقوع المتوقف ثبوته على الامكان نعم يمكن ان يقال ان النص في جواز و هو
مستلزم للجواز راجع الى الوقوع المدلول الا [illegible] و الاجماع ليس ما يلائم
للتاويل اذ هو لا يقع الا على الممكن بخلاف النص لانه قد يقع بحيث لا على
المحال مثل قوله تعالى [illegible] ايديهم فيحمل ذلك الوقوع دليلا على الوقوع [illegible] الكل
مستفاد في ظاهر النص حيث **قال الاستاد الاسعاد** و يحتمل ان يكون اه انت خبير
بان الاحتمال لم يتصور في كلام الشيخ لانه في وجوب الحمل على الرؤية على [illegible]
موصولا بالى فيحمل دليلا لنفي كونه بمعنى الانتظار بقوله و ليس بمعنى الانتظار
لا يراد دليله الخاص بل ليس الا كمال لحق [illegible] و ان ما ذكره في الحاشية المذكورة
[illegible] لان الاية [illegible] اولا **ثم قوله** لا يحتمل اه عطف على قوله و يحتمل ان يكون
[illegible] يحتمل ان يكون النظر و التاويل اشارة الى ما علق اولا و ثانيا و جعلهما
توزيعا بان يكون احدهما اشارة الى احدهما و الاخر الى الاخر و اما بان
يكون الاول اشارة الى الاول و الثاني الى الثاني اولا يكون توزيعا بان يكون
كل منهما اشارة الى كل منهما معقولا و لا في كلام الاستاد الاسعاد دليل لم

للعود مرتبا وثانيا بقوله بل يحتمل الاول الاول والاول الثاني في الترتيب
وعدم الترتيب ايضا بان يكون الاول الاول عديلا للعود لو زيتا والاول
الثاني عديلا للعود مرتبا وعديلا الحولنا ايضا كون التوزيع في كلام الشارح
وايراد بين الترتيب وعدم الترتيب قال الشارح الاستاد اشارة الى منع المعتزلة على
الاستدلال اه اعلم ان الاشاعرة استدلوا على الروية بهذه الاية من جهة
كون النظر فيها موصولا بالى فجعلوا كونه موصولا بالى قاعدة كون بمعنى
الروية والمعتزلة منعوا اولا كونه موصولا بالى لجعلها الان الى اسم
بمعنى النعمة وثانيا بانا سلمنا الموصول لكن لا نسلم كون ذلك قاعدة لجواز
ان يكون مع الموصولية بمعنى الانتظار لا بمعنى الروية كما في الاشعار وقوله
ليس بمعنى الانتظار اشارة الى منعهم والجواب عنه انت خبير بانه اشارة الى الجواب
منع الثاني والاول والظاهر كلام المحشي الخيالي كونه اشارة الى الجواب
قال الشارح الاستاد على ان اقوانيته اه قال في التتمة حاصله ان تشبيه العكس
لا يصح لعدم قرينتها منها وكمال انقطاع المناسبة بينهما لان الشارح
ذلك تحقيق العكس انتهى يمكن ان القران المملت الموجودة يشترك الواجب في الوجود
المطلق صحيح ان يكون الممكن مثل الواجب في الوجود المطلق بلا اشكال ان حمله
عديمة اه اولى واشد واقوى لانه مقول بالتشكيك فيحمل انها لا بعد اشتراك
القوانية اسم من الضمير مع اقوى بكله الواجب منه وحسن هو اقوى فيه بعدا
ثم الظاهر سوق الكلام انه دليل قوله ليطلان اثبات عدم تشبيه العكس الا ان
كون المقصود ذكره غير صحيح اثبات البطلان وللمنافقة فيه خلل
منتظم قال الشارح والله تعالى موجد لنفسه اه لعل الشارح لم يتعرض بصحيح
عدم وجوب الروية والغرض من هذا القول اثبات الامتناع وتحقيق الجواز وما ذكره في الجواب
لقوله لا ناذا تنعنى الروية اوليوبدهما ذكرناه وما ذكرناه في الجواب لقوله لانه في
اسناد الاحكام الى ان موجد الله تعالى موجد لنفسه استدلال من هذه الاية على عدم
الروية
خلاف الظاهر
يجانب النظر في
الغم لتقدار
الانتفات من كلام العلامة
التفتازاني في شرح

في شرح العقائد بدالنسفية ان الاول السند الدال على عدم الروية والثاني السند
الدال على جوازها حيث قال في بيان اقوائية شبهة المعتزلة من السمعيات على عدم
وقوع الروية ومن السمعيات قوله تعالى لا تدركه الابصار ثم اشار الى الجوابين الا
ولين وصرح بالجواب الثالث لقوله والجواب بعد تسليم كون الابصار للا
ستغراق افادة عموم السلب لا سلب العموم وكون الادراك هو الروية مطلقا
لا الروية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي انه لا دليل فيه على عموم الاوقات والاحوا
ل ثم قال وقد استدلوا بالاية على جواز الروية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها
اه والظاهر ان المعتزلة استدلوا بهذه الاية في كتبه وقوعها في مقام التمدح على
نفي الجواز فقد بروا حسن التدبير قال الشارح والجواب عنه بوجوه اه يمكن الجواب
عنها بان كمال التمدح سلب مطلق الروية وسلبه من جميع الاشخاص في جميع
الاوقات فينبغي ان يحمل عليه وهذا مثل ما قيل من جانب الاشاعرة في خلق
افعال العباد في تفسير قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون من ان الاما
فيه استغراقية لانه في مقام التمدح وكماله على تقدير الاستغراق ثم اعلم ان
بناء ما قلنا على كون الاستدلال الاول مبنيا على حفظ التمدح كما يستفاد مما
ذكره الشارح والاستاد بقوله بعد تسليم انه لا يمدح اه لكن الظاهر من الاستدلال الاول
عدم حفظ التمدح فيه كما لا يخفى على المتامل قال الشارح الاستاد جواب عن الاستد
لال الثاني في بعد تسليم اه والظاهر من قوله ذكر الا يمدح فيه اه ان بعد التسلي
الثلثة اجاب بهذا الجواب بغير منع اولا بالمنوع الثلثة ثم اجاب بهذا الجواب
لكن [illegible] الاخير بعد ذكر الجواب الذي هو بعد تلك التسليمات بعيد عن طريق
التبيين غاية البعد وما يظهر لنا ان الشارح اجاب بالجوابين وثانيهما
المتعلق بالمنع الاخير وان المنعان الاولان يجوز ان يفطن بهما ثم عليها
واجاب بالجوابين المذكورين ويجوز ان لا يفطن بهما ولم يتعلق بهما و
اجابهما اولا بهذين الجوابين بل اجاب اولا بان دليل عدم الوقوع

اجوبة ولم يتعين التسليم منه فيبقى وتمام بناء الاستدلال على الامتناع بالجوابين الاول
لقوله لو امتنعت اه والثاني لقوله لان عدم رؤيته اه نعم يمكن المناقشة بان النظام
في قوله لان اه انه عطف على قوله لانه امتنعت اه وجواب ثان لكن كونه صالحا
له محل مناقشة بل هو جواب على سبيل التمدح دليل على عدم الوقوع لعل من
جاوز عن ذلك جاوز عن مسلك البيان فتامل في المقام ولا تخلط باطراف الكلام
قال الشارح كالمستغنى عنه انما قال كذلك ولم يقل وهو المستغنى عنه لان مقصو
ده هو الاهتمام برد مذهب المعتزلة لعل الغرض من نقل خلاف المعتزلة هو
الاشارة اليه لكن الشارح الاوستي دقال في التتمة ان هذا الخلاف متعلق بقوله على
ما يحتاج اه لكن الخلاف في الحقيقة في المقدمات هذا المدعي غير مشير الى
الخلاف فيه فانه يجوز ان يكون غرض الشارح من نقل خلاف المعتزلة بعد
هذا المدعي تعلق الخلاف بالسابق عليه النظر الى انه فيه وفي سابقه اللفظ
الثبت حيثر بان الظاهر تعلق الخلاف في مقدماته انه يتعلق بها انها حيث
انها منقدما في تقييد الخلاف انه لا يلزم الدور ان فرض احتياج صفته
تعالى الى شيء لا يصدر عن الله تعالى فعل العبد الصادر منه عندهم لكنه
لا يخلص حينئذ عن لزوم الدور الضرلان فعله وان صدر عنه لكنه يتوقف على
ارادته وخلقه وكل منهما يتوقف على ذاته وذاته يتوقف على خلق الله
تعالى وارادته فيلزم الدور فتامل حتى يتجلى الحق قال الشارح والكل ملكه
فله التصرف كيف شاء فافعال العباد داخل في ملكه فلا ان تعالى لم يكن غير المستحق فيه
العذاب لان ما يصدر منه الخير انما هو بخلقه كما ان ما يصدر عنه الشر
عنه انما هو بخلقه اذ لا فاعل سواه وانت خبير بان حمل ايات الوعيد على
الاستحقاق بما وعده وما ذكر بقوله فبل يجزاهم جهنم وكذا القول بمغفرة البعض عن
المؤمنين يدل على الاستحقاق من العبد وعلى ان لا يكون العقاب محضا لكونه
ملكه وعلى التصرف فيه كيف يشاء ولا يبعد ان يقال ان الله تعالى لما خلق في العبد

قدرة

قدرة على طاعته ومعصيته وامر بها ونهى عنها واوجد الله تعالى كلا منهما عند تعلق
ليكل منها البلا يتصرف غيره في ملكه اذ عند تعلق قدرة العبد لو خلي لجاز فيوجد
الفعل فما ثاب لو كان طاعة وعاقب لو كان معصية انزلوهم لفعل الله تعالى
فقد لفعل العبد فهو حق حكم الفعل من استحقاق الثواب الا انه لو فعل
لشيء كذلك فهو يستحق بذلك القدرة الضافية بكل في المقام فانه من العادة
بل يمكن ان يقال ان الاستحقاق بمعنى منفرع العبد وبمعنى آخر مثبت له كما يستفاد
من كلام المحقق الدقيق مولانا محمد الجون آبادي في حاشيته على شرح العقائد بعد التنقيح
حيث قال العذاب به عدل منه لان الكل ملكه فله ان يتصرف كيف شاء فان
شاء عفى عنه وان شاء عذبه بمقتضى العدل وما لزمهوه من الوجوب على الله تعالى
والاستحقاق من العبد بمعنى كون الثواب والعقاب حقا لازما لا يصح تركه فباطل
وان الاستحقاق بمعنى ترتبهما على الافعال والتروك وملائمة اضافتهما اليها في مجا
ري العقول والعادات فمما لا نزاع فيه كيف وقد ورد به الكتاب والسنة وفي هذا
ضع لا يخفى انتهى كلامه فيمكن حمل الاستحقاق في كلام الشارح على المعنى الثاني وهذا
لا ينافي انتفاء الاستحقاق بالمعنى الاول قال الشارح والله تعالى اجل من ان
ينفعل عن شيء او يستكمل بشيء النظر الى ان قوله وصفه الله تعالى فعليه اجل من ان
ينفعل عن شيء او يستكمل بشيء اي من ذاته تعالى كذلك قال الشارح والصفة كل من الفعل
لغرض الى قوله مستكملا بغيره لعله تفصيل لقوله او يستكمل بشيء فيندرج في كلام
الشارح فلا وجه لجعله عدلا الا ان يقال ان المراد من الشيء في قوله ويستكمل بشيء
الفاعل والمراد من الغير في قوله مستكملا بغيره هو الغرض ولذا فرع هذا الانشاء
على ذلك الغرض قال الشارح لعدم ارادة بحدسي الاشتمال على الاجزاء بالفعل
دبالام من الالتئام الغرض والوهم بعد ذلك الاعدام يتعين عنده فلهذا لم
يتعين يمكن ان يقال انه هو منقسم مشاو وهما يكفي لان ما يكون
منقسما فرضا ووهما لا يكون مشتملا على الاجزاء بالفعل الا ان ما هو مشتمل

عليها بالفعل هو التجزي وتذكره ثانيا فقصد التصريح بنفيه قال الش وح يحمل التبعيض
والتجزي على الاجزاء الخارجية والعقلية اي حين ان يراد المعنى الثاني في
كلام المص على الاجزاء الخارجية والعقلية لا على الاجزاء الخارجية فقط في ارادة
المعنى الاول من قوله ولا حد له لان نفي الاجزاء العقلية التي هي المعقدات فيقدر الا
مكان مندرج في كلامه قال الش دام الاستاد وقال توبتر كما لو اجيب اه لعل الكلام
في نفي الاجزاء العقلية مع قطع النظر عن الخارج وجميع ما ذكره في الشقوق
الثلثة من اللازم والشق الثالث مبني على تركب الخارجي وامكان للاجزاء العقلية
والمركب منها العقلي لا ينافي وجوب وجود الخارجي وعينية الوجود لانه في الخ
ح بسيط ووجوده الخارجي عليه والمعتبر في الواجب هو الاستغناء في الوجود
الخارجي لا الذهني الضم الا ترى ان الواجب باعتبار الوجود الخارجي علة
للممكنات وباعتبار الوجود العلمي معد لها ولهذا استدل بها وعلته والنظر نعم
هذا الاستدلال لو كان وجودات الاجزاء وهو غير مسلم فافهم قال الش دام الا
فتامل لعل وجهه ان ما هو وحدة عين مهيته فهو واجب وبناء الاستد
لال على عينية الوجود في الواجب لتنافي لوجوب الوجود وهو الاحتياج في
الموجودية عند الحكم لان الوجودي هو عند المتكلمين اوان الاستدلال
تم عنده مطلقا او ان هذا في الحقيقة هو تركب المهية فليتقال اولا بهذا
قال الش والمص لا يبالغ اه لعله دفع دخل مقدر وهو ان الحد اذا كان با
لعقل الثاني لا يلزم الاستدراك فذكر ولا انها به فاجاب لقوله والمص اه وح
يحصل الجواب عن الاستغناء التبعيض او التجزي عن الاخر اذا اراد بهما معنى
واحدا ولعله مقصوده ما عدم المبالغة المذكورة هو المبالغة في بيان
العقلي بهذا والتصريح به كما لا يخفى قال الش لان نسبة جميع الاعداد الموجب
على السواء يعني ان الكثرة عدد معين من الاعداد يجب لو اقتضى وجد وجود
العدد المعين كالعشرة دون الاخر كالعشرين يستلزم الترجيح بلا مرجح لان

بنسبته

نسبته قال الش وان المقدورات اه اي المقدورات التي لا يكون الا بتعين
المرادات ولهذا جمع قوله وارادته مع قوله قدرته لا يخفى ان المراد يكون القدرة
مثلا غير متناهية بمعنى لا تقف عند تناهي تعلقاتها بهذا المعنى فيلزم اثبات
عدم تناهي المقدورات فيلزم الدور قال الش دام الارشاد وجعل حاصل هذا
الايراد وجها لحمل كلام المنقول على ما ذكره الش الكرم لا لان بين المط قدم
تناهي القدرة مثلا مطلقا سواء كان بالفعل او بمعنى لا تقف يح يلزم اثبا
ت العام بالخاص فلا دور [illegible] يلزم ح الاستدراك التعرض بعدم تناهي
المقدورات اذ يكفي ان تق تعلق القدرة مثلا غير متناه لانه لا تقف
عند حد ثم اعلم ان المحشي الخلخالي قال بعد نقل هذا المورد بخلاف ما اذا كا
نت القدرة واحدة مستندة الى الموجب على ما هو المذهب فانا نعلم با
لضرورة ان نسبة الموجب الواحد الى القدرة الواحدة ليست كنسبته
الى القدرة المتكثرة لا يق يجوز ان يكون القدرة متكثرة مستندة الى
قدرة واحدة صادرة عنه تعالى بالايجاب لانا نقول ح يكون تلك القدرة
الواحدة كافية في كونها [illegible] صدور الاشياء بالاختيار ولا يحتاج
الى القدرة المتكثرة كما لا يخفى انتهى [illegible] ان كون شيء غير مسلمة لجواز ان
يكون كون بينهما بالنسبة الى القدرة المتكثرة يكون كافية في صدور الا
شياء ولا بد لنفيه دليل قال الش دام الارشاد وبين ما القدرة في تعلق
القدرة لا في تعلق العلم [illegible] اذ تعلقات العلم بجميع الاشياء واقعة
في الازل مجتمعة لا ان يكون بطريق التعاقب والا لزم ان لا يعلم الله
تعالى عن ذلك علوا كبيرا كل شيء وقيل تعلق العلم قال الش دام الارشاد
هذا فرق بناء على ما فهمه الش من كلام ذلك الفاضل بل لا يخفى انه علت
في ان ليس عدم تناهي القدرة في كلام المص على وجه لقبله عدم تناهي
سببها بمعنى لا تقف لعل وجه كون مراده هذا هو تفريع قوله فمقدوراته [illegible]

من مقدوراته قليل من كثير على قوله غير متناهية بحسب التعلق القدرة غير متنا
هية بمعنى لا تقف عند حد فكيف يتفرع عليه ذلك نعم يرد عليه انه اذا
التفريع يدل على قول المص من القدرة لم تتعلق عنده على الطريقة التي ذكرها الش
قبل بما هو عنده نفسه من الاستدلال على عدم تناهي القدرة بمعنى لا تقف بعدم
تناهي المقدورات بهذا المعنى قال الاستاد دام الا عدم تناهي القدرة بالفعل انما
تعلم ان عدم تناهي المقدورات بمعنى لا تقف عدم تناهي القدرة بالفعل
وان ثبت عدم تناهي تعلق القدرة بمعنى لا تقف يعني عدم تناهي
المقدورات بمعنى لا تقف على ان عدم تناهي المقدورات بمعنى لا تقف كفى في
اثبات عدم تناهي تعلق القدرة بالفعل بالذات من غير توسط عدم تناهي المقدورات
بمعنى لا تقف فلو قيل ان المراد عدم تناهي القدرة دليل على عدم تناهي المقدو
رات بالفعل وعدم تناهيها بالفعل دليل على عدم تناهي القدرة بالفعل لق
ان في ابى لو ما فعل كذلك لانه فرع قوله فهي غير متناهية بمعنى ازاده على عدم
تناهي تعلق القدرة بمعنى لا تقف فظهر انه جعل عدم تناهي القدرة بمعنى لا تقف
دليل على عدم تناهي المقدورات بهذا المعنى والض عدم تناهي المقدورات بالفعل
بمعنى صحة الفعل والترك لا يكون دليلا على عدم تناهي تعلق القدرة بالفعل بالمعنى
الذي ذكره الش قال الاستاد دام الافاد وكذلك علم بارادة فيه ان العدم بل
العدم الازلي لا يتعلق القدرة به دليل عليه حديث ما شاء الله كان وما لم يشا
لم يكن والض استدل المتكلمون على عدم تعلق الارادة بتوارد العلتين المستقلتين
بان يكون تحقق العدم لا يكون الا عند انتفاء العلة التامة للوجود وعدم العلة
التامة للوجود علة تامة للعدم والمقرر عندهم ان تعلق الارادة جزء اخير للعلة
التامة للمراد فتحقق العلتان متوافقتين قال الاستاد دام الافاد وان كان الا
زم ضعف الاول اه فيه ان المسلم هذا الزيادة علته لا الضعف لجواز ان
يكون عدد عدمات الممكنات اقل من عدده او اكثر كما لا يخفى قال الاستاد دام الا

وعدد

وعدد الموجودات وما يوجد بعد يلزم دعوى عدم تناهي عدد الموجود وما سيوجد
لكنه دعوى بلا دليل قال الش بجميعها متعلق القدرة بهذا المعنى فيلزم كون
المقدورات غير متناهية بالفعل فيكون التعلقات ايضا غير متناهية بالفعل انت
خبير بان المراد من عدم تناهي القدرة مثلا بحسب التعلق ان تعلقها بتحقق من
الامر حال كونها غير متناهية وذلك لا يكون الا بالفعل او بمعنى لا تقف والاول منتف
اذ لو كان كذلك لا يلزم عدم تناهي المقدورات بالفعل وليس كذلك لانها بمعنى لا
تقف فاذا عرفت هذا علم ان كون جميعها متعلق القدرة بهذا المعنى لا يثبت عدم
تناهي القدرة مع انه لو كفى فيه عدم تناهي ذوات المقدورات من غير التعرض لصحة
كونها متعلق القدرة قال الش قد تعلقت في الازل بوجوده اه ان اراد بالكائنات ما
يمكن ان يكون كائنا فلا نسلم تعلقها بجميعها لجواز ان يكون ممكنا لا يتعلق به الا
رادة وان اراد به ما يوجد في وقت فلا نسلم انه غير متناه فلا يلزم عدم تناهي التعلق اذ
بعدم تناهيها استدل على عدم تناهيه فتدبر قال الش لانهم وسائل بين الله
تعالى وبين الناس والظ منه ان جميعها كذلك لكنه مجرد ادعاء ولو كان له وجه
فينبغي ان يظهر الا ان يقال وجهه قوله تعالى جاعل الملائكة رسلا قال الش وكان
المراد التعدد والا لجنحة اه انت خبير بان قوله مثنى فقط يكفي في افادة التعدد فلا حا
جة الى ذكر ثلث ورباع فتامل قال الاستاد دام الافاد ويمكن الجمع بين الحصر وما
روي ان له ستمائة جناح بان يجوز ان يتحقق ستمائة جناح في جبرئيل اثنين اثنين
او ثلثة ثلثة في موضع موضع لغير ان في كل موضع ثبت اثنان اثنان او ثلثة
ثلثة او اربعة اربعة فيجوز ان يكون في جبرئيل مواضع كثيرة على احد الوجوه
الثلثة على وجه يبلغ مبلغ ستمائة وقوله ويجوز ان يكون مثنى وثلاث
ورباع على طريق التوزيع والاجتماع حاصله بيان مثنى وثلاث ورباع على
طريقة التوزيع والاجتماع لا توجيه اخر لان المذكور الاول هو صورة التوزيع
والتوزيع ان يكون بعضها اثنان اثنان وبعضها ثلثة ثلثة وبعضها

اربعة اربعة وصورة الاجتماع ان يكون لكل واحد منهما اثنان في موضع وثلثة في موضع
واربعة في موضع فيجوز ان يكون في جبرئيل هذا المجموع على المبلغ المذكور ثم اعلم ان قو
ل المص ذوا اجنحة يفيد ان واحدا من الملائكة ذو اجنحة فيلزم ان لا يكون الواحد
منها جناحان لان اقل مرتبة الجمع هو ثلثة وان لا يكون لجبرئيل ستمائة جناح لان صيغة
جمع القلة اذا كانت منكرة لا يطلق على ما فوق العشرة او ذو جناح فلا تنافي افراد جميع
القلة في مقابلة الملائكة اذ لم يتجاوز من العشرة وايضا انه ينافي لما روي عن النبي عليه
السلام فتامل بجد ما فيه ثم اعلم ان ما ذكره الاستاد الاستاد دام ظله مذهب اليه الدين
وليس فيه قرينة وليس فيه استعار الى الموضع فتدبر قال الشارح اي من الملائكة يحتمل ان
يكون الضمير راجعا الى الاربعة المذكورة تخصيصهم بالذكر في هذا المقام ايضا لزيادة فضلهم
وشهرتهم وشرفهم فيهم يلزم حينئذ انتشار هذا الضمير والضمير في قوله منهم جبرئيل قال الشارح
وميكائيل الاية اه يفهم من سوق هذا الكلام من الشارح لا كل صاحب القيل الاول يكون
بهذه الاية قال الشارح انه ينافي اه الظاهر ان يكون الضمير راجعا الى عدم كونه تعالى
دعانا الاية والاعلى الرفع الذي انت تعلم انه لا ينافيه نعم ينافيه لو قيل يدل على
الرفع وارجاع الضمير الى قوله تعالى باعتبار دلالته على الرفع على ما زعمه المستدل
بعيد عن الفهم كما لا يخفى على ذوي الافهام فافهم حصل لك المرام قال الشارح والاية
لكن محكم الجواب اه يعني قوله تعالى لا يعصون الله الاية دليل للقائلين بعصمتهم
وقصة ادم عليه السلام تعارضه والتوفيق بينهما بانه لا يدل على ان العصمة
مطلق بل في بعض الاوقات ويهوى مع العصمة في بعضها يحصل النزاع بين الامر
تعين قطعيا وايضا الظاهر ان يريد اه قد تعالى يشهد جهتهم ويهوى يحصل اذ لم يكونوا
عصاة اصلا والامالا انه الخ بعضهم ولا بعض فتدبر قال الشارح فما يقال انه مستاد
ونحيره قوله غير معقول وحاصل المعقول ان الله تعالى خلق فيها القوة الشهوية التي
خلق بها في الانسان امتحانا بانه بل يترك مقتضاها المانع من التوجه الى الله تعالى
او يحصل اليه ويبعد عنه تعالى وخلق فيها ايضا بلا امتحان للملائكة عصيانا لاجلها فيلزم منه

ان بعض

ان بعض الملائكة يكون عاصيا وحاصل الجواب بقوله غير معقول اه انه لم يسمع لانه
خلاف مقتضى العقل بدليل قوله لان الغرض اه قال الشارح وكلام الله تعالى غير مخلوق
وهو المكتوب في المصاحف الى قوله والمحفوظ غير المحفوظ لا يخفى ان الظاهر مما ذكره الشارح
بقوله وما نقل من ان الحروف اه انه حمل الكلام في كلام المص على الكلام اللفظي لا على
النفسي وفي قوله بهذا الفهم انه حمل الكلام اللازم للمتكلم فيما ذكره المص في الفاني بعد ادا
الصفات ايضا بقوله متكلم على اللفظي ايضا حيث قال هناك ودلت في الكلام في تحقيق صفة
الكلام الثابتة لله تعالى وما كان في عنده في تحقيقه يكون في الكلام اللفظي ولما كان
مراد الشيخ الاشعري ان كلا من كلام اللفظي والنفسي صفته تعالى قائم به تعالى وقديم
على ما فهمه المص من كلامه في الموضعين في هذا الكتاب الذي صنفه على مذهب الشيخ الا
شعري والاشاعرة حيث قال في اوايل هذا الكتاب هذه على مذهب الاشاعرة
فعلم انه يبين فيه مذهبه هو الاعم منهما فصرح الكلام الكلام النفسي في قوله متكلم
مما لا وجه له ويحتمل ان يريد بالاول الاعم منهما وبالثاني في اللفظي فقط وتخصيص
الثاني بالذكر مع ان الاول ايضا قديم وغير مخلوق اي غير حادث لاختلاف الا
فيه فيه قدمه ولاجل التبع والقول بكونه غير مخلوق يجب النظر الجلي فالتعرض
به اهم سيما اذا فهم الاصحاب منه ان مراده من الكلام الذي قال بكونه قديما هو
الكلام فقط النفسي لا الكلام اللفظي ولا الاعم منهما لانه حادث ويحتمل ان يريد
بالاول والثاني الكلام النفسي فقط على وفق مذهب الاصحاب منه هو فقد لو اللفظي اي
النفسي انت خبير بان الكلام باي معنى كان سواء كان لفظيا او نفسيا يكون نسبته
للمكتوب في المصاحف اليه بمجوزية لان موصوف المكتوب هو النقوش واما نسبته المقرر
والى اللفظ حقيقية والى النفس مجوزية ونسبة المحفوظ الى كل واحد منهما حقيقية لانا
المعنى والمدلول لكنه ان ثم انه مخفوظ ولا نسلم ان اطلاقه حقيقة لبس على الالفاظ
المخيلة فنسبته الى اللفظي حقيقية واما نسبته الى النفسي بمجوزية فتامل في قوله
تجب اي فيما قال المص ثم ان مراد الشيخ الاشعري ان الكلام اللفظي ايضا قديم

وصفة تعالى وبقوله وهو المكتوب في المصاحف اه افاد قدم الكلام اللفظي على
وفق مذهب الشيخ قال الشارح لكن اختلفوا في تحقيق كلامه وحدوثه وقدمه اه اعلم
ان كلام الله الذي اختلفوا في حدوثه وقدمه هل هو كلام لفظي او نفسي لا ينبغي
ان يختلفوا ويتنازعوا من غير تعيين محل النزاع والنزاع والا فلا الغرض ولا تنازع بينهم
فاذا عرفت هذا فاعلم ان القياس الاول ينتج قدم الكلام النفسي والقياس الثاني
ينتج حدوث الكلام اللفظي والتعارض انما يكون بالنسبة الى شيء واحد حدوثا وقدما
فعلى هذا كيف يجوز لهم هذا الخلاف بل يجوز للمعتزلة ان يقولوا بحدوث الكلام اللفظي
بعد قولهم بانحصار الكلام فيه غير ان يوجد في نظرهم القياس الاول نعم لو اجري
فيه ليصح ما ذكره انما يكون منعا للصغرى ولا يلزم انهم يردونه ثم منعوا ما قيل في هذا المقام
فانه من المعارك قال الشارح واعتراض ذهاب الوهم الى الكلام الازلي فيه ان الاعتراض عن
ذهاب هذا الوهم يؤدي الى ذهاب الوهم الفور الى كون الكلام اللفظي قديما غير مسبوق
بالعدم وكذا الكلام في كلام صاحب العقائد في تحرير مذهب الشيخ بعد فتامل فان القول
بقدم الكلام اللفظي ابتهل الشيخ ان القول بحدوث الكلام اللفظي لانه كونه كلا
في الاول وما ذكره الشارح والاستاذ من ورود الاعتراض اذا كان في مقام النقض عنها فلا ينفع اه
لو كان مراده هو الشيء اعني المقدم فيتوقف منه بانه يجوز ان يقولوا في مقام النقض
عنها لكن ان ظاهر في كلامهم ليحملوا الكلام عليه لو كان مراده منه ان كلامهم يحتمل بين
كونه مذكورا في مقام النقض عنها وبين كونه مذكورا في مقام رعاية الادب ولو كان
الاول فلا ينفع قول صاحب العقائد انه مذكور برعاية الادب والا فلا يتعين هذا المعنى
يكون من محتملات كلام الشارح بان اول كلامه يدل على كونه مذكورا في مقام النقض عنها
ونقل قول صاحب العقائد غير المراد به يشعر بجواز ما حمل كلامهم عليه لكن قوله به غير تمام
فالظاهر من كلامه جواز الامرين لكن الظاهر منهما هو كونه مذكورا في مقام النقض عنها فتدبر
قال الاستاذ الاستاذ فيكونان حادثين والنجم يلزم الحكم بحدوثهما ظاهرا ان العدم لان القدم
اللاحق دليل للعدم السابق لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه بل الوجه في القول بحدوثهما

هو ذا الكل

هو ذا الكل اللزوم والمقام حقيق بان يتامل فتامل قال الاستاذ الاستاذ ويمنع حدوث كل ما هو
لعل هذا من جانب الفلاسفة بانهم لم يقولوا الحدوث اضافة في ذاته تعالى حتى اتفقوا
لكرامية في مقام الصفة الحادثة بذاته تعالى انما قبل توصيف المعية والقبلية بالتجدد ودليل
على الحدوث بل ان هذا توصيف للكرامية وليس في كلام الفلاسفة قال الشارح
ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة في حدوث الكلام اللفظي انما هو نزاعهم في اثبات
الكلام النفسي وعدمه اه وبهذا قال العلامة التفتازاني في شرحه للعقائد
النسفية فتح لكن الحق ان المراد من موضوع الصغرى في القياس الاول وهو كلام
الله تعالى هو الكلام النفسي فحينئذ يكون المطلوب والنتيجة قدم الكلام النفسي وهذا
القياس حجة الشيخ في قدمه فح لا مجال لمنع المعتزلة صغرى هذا القياس لان
نزاعهم مع الشيخ في قدم الكلام النفسي بعد قبول وجوده حتى يحتاجوا في قدمه
الى منع الصغرى بل انما كان نزاعهم في اصل وجوده فلو كان منعهم صغرى القياس
الاول واقعا كما يستفاد من قوله منعوا اه فيتحقق انهم لم يفهموا مراد الشيخ من
تلك الصغرى ولو فهموا الشارح هذا المنع من قولهم بحدوث الكلام اللفظي ويرد الشيخ
يكون بناء ما ذكر لقوله لما رتبوا قياسين متعارضين النتيجتين اه على ما فهم الشيخ من
كلامهم ان حقيقة النزاع بينهما اي الشيخ والمعتزلة اذا كان ثابتا في وجود الكلام النفسي
وعدمه فينبغي ان ينازعوا الشيخ في صغرى القياس والا يلزم ان يكونوا فهموا كلامه ود
ليدل على نزاعهم معه الا في وجود الكلام النفسي فتامل تحفظ باطراف الكلام قال الاستاذ الاستاذ
اقول لا يخفى ان قوله لا ان في ذكره ... بان الاشعري قال يكون كلام الله تعالى
صفة تعالى وبكونه قديما وعلى هذا لا يمكن منع صغرى القياس الاول وعدم قبول نتيجته
فمراده من الكلام هو الكلام النفسي ومن قال باجزاء القياس المنتج لحدوث الكلام
اللفظي في اثبات حدوث الكلام اللفظي فقد منع لان قوله بالكلام النفسي ومنع صغرى
اه باعتبار اجرائه في اثبات حدوث الكلام اللفظي بل قال الخ وهذا جهته هذا
القياس هذا معنى كلام الشارح نعم قد عرفت ان الناظر لفهم كلامه منعا وهو برز منه

بل يمكن ان يق ان الشيخ يكون
الكلام النفسي بمعنى القائم بغيره
وان كان يشتمل لهما
بحسب المفهوم اه

قال الشارح فيكون الكلام النفسي عنده اي الشارح مدلولا للفظ والمعنى جميعا انت خبير بما ذكر
لغة وتوصيفه بعد ارادة الشامل لهما يحجب المفهوم لكنه لا يستلزم قول الشيخ بان الكلام
المدلول للفظ ايضا لجواز ان يكون مراده منه هو الكلام اللفظي فقط وكذا القول بذلك بعد
فع لزوم الفساد الثلثة المذكورة في الشرح من مقدمات الثلثة نعم يتوضح لزوم مفاسد على
تقدير عدم قول الشيخ بالكلام النفسي المدلول للفظ لحكم على تناول كلامه بهذا المصداق ايضا
لكن لا يظهر ذلك اللزوم فلو كان فليبين حتى ينظر في صحته وفساده واما قول الشيخ بان
الكلام معنى وجد لنفسي القول به فهو كلام اه بل هو منشا ايراد على ما فهمه للمصنف على ما ذكره
الشارح واحتمال كون مراده هو الكلام اللفظي فقط الجم ايراد عليه ملطهرا الا ان يقال
قوله في مواضع اه امر لا شبهة فيه ولا خفاء وانما هو في قوله باللفظي فتفطن قوله لعدم تكفير
انكر كلامية ما بين دفتي اه لكنهم كفروا من انكر كلاميته وليس بعد التكفير الا لاجل ان
الكلام اللفظي صفة له تعالى والكافر صفته تعالى كفر يمكن ان يقال انه يجوز ان يكون وجه
التكفير ان من انكر كون الكلام اللفظي كلام الله تعالى اي موجد الله تعالى لا لكونه
صفة له تعالى مع انه معجز وظهر عن مكتسب المخلوق لق عليه انكارا والنكرة كونه موجود الله تعالى
فقد قلت ان هذا موجد المخلوق التكلم به ولا شك ان الكلام اللفظي وصل لمرتبة الاعجاز
اعجاز المخلوق عن الاتيان بمثله فمن قال بصدوره عن المخلوق فقال يكون وحيا وهو كفر وايضا
ان الكلام اللفظي افي بالوحي فلنفي صدوره عن الله تعالى يستلزم سلب الوحي في
حقه والكافر الوحي كفر قوله وكعدم المعارضة اه انت خبير بان المعارضة تحقق
بحجر وكون الكلام اللفظي معجزا غير ممكن الصدور عن المخلوق بان النبي عليه السلام قال
للكافر من بلغ الله تعالى هذا الكلام الذي لا احد ان تصدقوا بي [illegible] فلو لم يكن من الله تعالى
بل كان مصادرا مني لو تهتم تقدرون المثل لانكم بشر مثلنا [illegible] بالقول المتكلم بحجر والمحتمل
التحدي والمعارضة فيلزم فيهما ان يكون صفة قائمة بذاته تعالى فان اقتضى [illegible]
لوازم تفسير قوله تعالى فان لم تفعلوا [illegible] فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة
لما تبين ما تعرفون بامر الرسول عليه السلام وما جاء به تميز لهم الحق عن الباطل اب على

ماهو

ماهو كالقد لكنه لو الكم اذا اجتهدتم في معارضته عجزتم عن الاتيان بمثل سورة من مثله
تبين ظهر انه معجز والتصديق به واجب فامنوا به واتقوا العذاب المعد لمن كذب
انتهى ما تعلق الغرض بنقله والنظم فالاكثر تفسير قوله تعالى وان كنتم في ريب اه الى قرر
وحدانيته وتبين طريق الموصل الى العلم بها ذكر عقيبه ما هو الحجة على نبوته صلى الله عليه
وسلم وهو القران المعجز بفصاحته التي بذت المنطق واعجازه من طلب معارضته من
فحول الخطباء من العرب العرباء مع كثرتهم وافراطهم في المضادة والمشارة على النبوة
وجوه الاول ما فيهما من التحدي والتحريض على الجد وبذل الوسع في المعارضة بالتقريع و
والتهديد اه قوله وكعدم كون المقروء والملفوظ في كلام الله تعالى ولو كان المراد منه
عدم كونه صفة له تعالى ف ده اول الكلام ولو كان المراد منه ان لا يكون موجده هو الله
تعالى فهو لا يلزم من القول بعدم كونه صفة له تعالى فتامل فانه من معارك العلماء قال الشارح
والاستاد ما وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم واختار الامام حجة الاسلام
ان جوابه انه سمع كلامه بلا صوت وحرف اه انت خبير بان الكليم والمتكلم السامع نعم لو قيل
ان موسى عليه السلام سمع كلام الله تعالى فيصلح ان يكون هذا الوجه وجها او لا يصلح ان
يكون وجها للاطلاق كليم الله عليه قال العلامة التفتازاني في شرح العقائد النسفية
وما الكلام القديم الذي هو صفة له تعالى فذهب الاشعري الى انه يجوز ان يسمع ومنعه
الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وهو اختيار الشيخ ابي منصور الماتريدي ره فمعنى قوله حتى
يسمع كلام الله تعالى يسمع ما يدل عليه كما يق سمعت علم فلان فموسى صلوات الله
وسلامه عليه سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة
الكتاب والملك خص باسم الكليم اه وهذا الوجه لا يصلح لان يكون وجها لاطلا
ق الكليم عليه عليه السلام اعلى وجه اطلاق الكليم عليه عليه السلام [illegible] من قوله تعالى وما
تلك بيمينك يا موسى وقال هي عصاي ولما وقع التكالم في الوادي المقدس طوى بين الله
تعالى وبين موسى عليه السلام ولم يقع هذا الطريق بالنسبة الى غيره من سائر
الانبياء اطلق عليه عليه السلام هذا القول نعم سماع موسى نداء الله تعالى

لقوله يا موسى اني انا ربك فاخلع نعليك انك بالواد المقدس طوى من جميع الجهات
وبجميع الاعضاء لكن لعل القاضي في التفسير حيث قال قيل انه لما نودي قال من المتكلم
قال اني انا الله فقيل انا عرفت انه كلام الله بانی اسمعه من جميع الجهات وبجميع الاعضاء
لكن لا دخل له في الاطلاق المذكور كما لا يخفى ثم لا يخفى ان الله تعالى كلم نبينا صلى الله
عليه وسلم في ليلة المعراج فيقع التكلم بغير موسى عليه السلام ايضا نعم كليم موسى اولا
فلا وجه للتخصيص قال الشارح فلان مذهب الشيخ ان كلامه واحد الى قوله واما الحمل على ظاهره صفة
على المعنى المقابل للفظ فيه ان المص لما فسر بان مراد الشيخ ان كلا من الكلام
اللفظي والنفسي قديم ولم يقصر كلامه على الكلام اللفظي فيجوز ان يريد الشيخ
بقوله كلامه واحد وليس بمراده كلام النفسي لا الكلام اللفظي نعم يلزم ان يكون
مراده الكلام اللفظي لو قال المص ان مراد الشيخ الكلام الذي هو حقيقة صفة تعالى
هو الكلام اللفظي لا النفسي حتى لو ان قوله كلامه واحد وليس بمراده يدل على انه
كلام نفسي لا لفظي فقد خطر بالبال ثم علمنا ان السيد السند قد افاد به قال الشارح
فهو سفسطة اي القول بكون الاصوات موجودة بوجود لا يكون فيها تسابق
سفسطة والجهل الايراد الثاني انه اورد على فهم المص ومراد الشيخ بانه لو كان
ما فهم يلزم ان يكون قول الشيخ سفسطة وما فسره مراده انه هو مع احتمال
محمل صحيح ثم نسب القول بالسفسطة اليه فيح يكون الايراد الثاني مثل الايراد
الاول على المص وفهمه كلامه ويحتمل ان يريد رده على الشيخ بناء على
ما فهمه المص لعل القول بانه سفسطة افراط واني يكون سفسطة لو كان
وصف التسالية مقتضى ذات الاصوات كما توهم الشارح لكن لم لا يجوز ان
يقتضي شيء من وصف التسالية ووصف التقرر وعدم التسالة ولما
لم يساعده الالة اي اللسان ووصف التقرر بل يستدعي وصف يس
لنهايتها بعسر تجمع الاجزاء في لسان القاري ولما كان الله تعالى منزها عن
الالة وعن النقص فلا يستبعد في كونها قائمة به تعالى باجتماع الاجزاء

ولانم

ولانم عدم الفرق بين الاصوات والحركات لان التلفظ والاشتغال معتبر في حقيقتها
ثم اعلم ان بعد خطور هذا الكلام في خاطري وجدت كلام مولوي حسن الجلبي
في ايراد على الشارح حيث قال قوله يفضي الى كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة
لا اقول له ان يمنع كونها في نفسها سيالة لجواز ان يكون عروض السيلان
اياها لعدم مساعدة الالة في التلفظ دفعة واحدة وهذا بخلاف الحركة فانها
نفسها سيالة وغير قارة فتامل فان المقام مخفو والكلام فيه دقيق
قال الشارح هو كون كلام الله تعالى في الغير ثبت خبر بان المعتزلة يجوزان
يريد والكلام الله تعالى كلام موجود الله تعالى لا بمعنى انه هو صفة تعالى
ولما كان هذا الكلام الذي هو موجود خارجي قالوا به ولا يلهم الكرامية ان
بينه الكلام اللفظي باعتبار وجوده العلمي فيه تعالى نعم لو قالوا يكون الكلام
اللفظي صفة تعالى ومع ذلك قالوا بقيامه بغيره تعالى يلزم الف دون
البين ان العاقل لم يقل بقيام صفة الشيء بغيره سيما قيام صفة
تعالى بغيره قوله ومن كونه تعالى محلا للحوادث لعل قول الكرامية يكون
الكلام اللفظي مع كونه حادثا لاجل صرف مالوا اليه من الاشياء كونه تعالى
متكلما على ظاهره كما وقع الاشاعرة بان المراد منه هو الكلام النفسي وهو قيم
لما انكر المعتزلة الكلام النفسي اولوه بموجد الكلام في الغير ولاجل اضافة
الكلام اليه تعالى وحملوا تلك الاضافة على اضافة الصفة الى الموصوف
لكن المراد من الصفة هو الكلام النفسي لا اللفظي والشارح حمل على الو
جود العلمي للكلام اللفظي قد عرفت ان الكلام في الكلام الذي
هو موجود بالوجود الخارجي قوله بداهة تعالى منزه انت تعلم ان
هذا لو كان مصرحا في كلام الحنابلة واما اذا فهموه من كلامهم ففيه كلام
قال الشارح فان التحقيق ح يكون كلام الله تعالى هو الكلام اللفظي
الموجود الخارجي فان الشارح اعترف بانه ليس كلام الله تعالى اذ الموجود

في علمه تعالى فهو بهذا الاعتبار ليس بحادث بل قوله بل يرجع الى الملفوظ
انت خبير بان النسخ عند الاشعري انما رفع الحكم او انتهاؤه وهو غير وعليه انه لا
يلزم حدوث الحكم لا حدوث اللفظ الدال عليه ومن حدوث المدلول لا يلزم حدوث
الدال ويؤيد عدم الاستلزام ان شخصا سمى ولده الذي لم يوجد حين التسمية
باسم وهذه التسمية صحيحة كما صرح بصحتها المشائخ فان قيل المدلول هو الكلام
النفسي فيلزم من القول بالنسخ حدوثه قلنا ان الكلام النفسي واحد بسيط
قائم بذاته تعالى وانما يصير اخبارا او حكما او امرا او نهيا بحسب التعلقات
الحادثة فاللازم من النسخ هو حدوثه بهذا الاعتبار وهو في الحقيقة
حدوث التعلق فعلى ما قلنا لا يرد ما قالت الكرامية من ان الاشعري
يقول بحدوث الكلام اللفظي لاجل قوله بالنسخ عنده هو احسن التدبر
قال الشيخ اى لا يجوز اطلاق اسم عليه ما لم يرد به اذن الشارع البتة
ان لم اى لا يجوز اطلاق الاسم الماخوذ من الصفة والفعل عليه ما لم يرد
اذن الشرع لئلا يتوهم ان المراد هو مطلق الاسم قال الشيخ ليس
الكلام في اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات يعني في مثل خداى و
تنكري ويزدان وغيرها فان كلهم متفقون على انها توقيفية وان كانت
العبارة في بادي الراى يحتمله قال الشارح وقال قاضي ابوبكر انه لا يخفى انه انما وجد
من القاضي بل كل منه ومن المعتزلة وصاحب تدليق ومن الشيخ وتابعيه كلام
يدل على اطلاق اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات عليه تعالى غير توقيفية
كما فهم صاحب المواقف بل الغزالي ايضا فلا كلام والا فالقول بكون التسمية توقيفية
غير مختص بالغزالي بل الظاهر لو كان قائلا بكون التسمية توقيفية فلا يبقى
الفرق بين قوله وقول الغزالي قال الغزالي في شرح اسماء الله الحسنى ان
نفصل ونقول كل ما يرجع الى الاسم فذلك موقوف على الاذن وما يرجع الى
الوصف وذلك لا يتوقف على الاذن بل الصادق منه مباح دون الكاذب

ولا

ولا يفهم هذا الا بعد فهم الفرق بين الاسم والصفة فنقول الاسم هو اللفظ
الموضوع للدلالة الدال على المسمى فزيد مثلا اسم وهو في نفسه ابيض وطويل فلو قال له
قائل يا طويل ويا ابيض فقد دعاه بما هو موصوف به وصدق ولكن قد عدل عن اسمه اذ اسمه
زيد دون الطويل والابيض وكونه طويلا لا يدل على ان الطويل اسمه بل تسمية الولد
قاسما وجامعا وحامدا لا يدل انه موصوف بمعاني هذه الاسماء بل دلالة هذه الاسماء
كدلالة قولنا زيد وعيسى على المعنى به بل اذا سميناه عبد الملك او كذلك نقول عبد الرحيم
الملك سهم مقترن كعيسى وزيد فان ذكر في معرض الوصف كان مركبا وكذلك عبد الملك
وكذلك يجوز ولي عبادة ولابن عبادة لله اذا فهمت معنى الاسم فاسم كل واحد ما سمى
به نفسه او سماه به وليه من ابيه وسيده والتسمية اعني وضع الاسم تصرف في المسمى
ويستدعي ذلك ولاية والولاية للانسان على نفسه او على عبده او على ولده واذا لم يكن لنا
ان نسمي انسانا ونضع له اسما فكيف نضع لله تعالى اسما وكذلك اسماء رسول الله صلى الله
عليه وسلم معدودة وقد قال انا احمد ومحمد والقاسم والعاقب والحاشر والمقفي وليس
لنا ان نزيد على ذلك في معرض التسمية فاما في معرض الاخبار عنه وصفه يجوز ان نقول انه عالم
ومرشد ورشيد وهاد وما يجري هذا المجرى كما نقول لزيد انه طويل والفقير لا في معرض التسمية بل
الاخبار عنه وصدقه على الجملة هذه المسئلة فقهية اذ هو نظر في اباحة اللفظ وتحريمه فنقول
اما الدليل على المنع من وضع له اسمه تعالى بل المنع من وضع اسم لرسول الله صلى الله
عليه وسلم ولم يسم به نفسه ولا سماه به ربه ولا ابواه واذا منع في حق الرسول بل في حق
احاد الخلق فهو في حق الله تعالى اولى وهذا نوع من قياس فقهي يبنى عليه الاحكام الشرعية
واما دليل اباحة الوصف له انه خبر عن امر والخبر ينقسم الى صدق وكذب والشرع قد دل
على تحريم الكذب في الاصل والكذب حرام انتهى ما تعلق الغرض بنقله قال الشيخ معناه
نحو ما ذكره وقد عرفت من كلام الامام الغزالي ان تسمية الولد قاسما وجامعا وحامدا
لا يدل على انه موصوف بمعاني هذه الاسماء بل دلالة هذه الاسماء كدلالة زيد وعيسى
او اسميناه عبد الملك لعل الظاهر بل الصريح ان يكون لفظ خداى من هذا القبيل قال الاستاذ

فعلى هذا اي على الاصح يعني كون موسى عليه السلام كليما بالنسبة الى كون كلام الله لفظا
ومخصوصا بالنوع مايقرء كل قارئ نفسه يحتاج الى وجه تخصيصه وكذا كونه كليما بالقياس
الى الكلام النفسي وكون معنى سماعه الكلام النفسي فهمه الكلام النفسي من الاصوات
المسموعة الى التخصيص لان غيره ايضا يفهم ذلك النوع ويسمعه ويفهم الكلام النفسي
من الاصوات المسموعة واما اذا كان مخالفا بالنوع فلا يحتاج الى تخصيص
بلا صوت وحرف يحتمل ان يكون بالنسبة الى الكلام اللفظي والكلام النفسي فتدبر
والغرض من نقل ما قال المحققون لتقوية ما قال الامام ولانه يوافقه لكن يحتمل ان يكون
مثل سؤال موسى عليه السلام الرؤية بلا كيف وجهة ومقابلة بجواز كون علة
صحة الرؤية هو وجود وكون الامور الثلثة المذكورة شروطا لرؤيتنا غير الواجب منزها عنها
والله تعالى اعلم بسرائر العباد قال الشـ الى الحشر في اه فانه المتبادر عند اطلاق اهل الشرع
بقرينة قول المص بحشر الاجساد وبقرينة ان المص من اهل الحق وهم قايلون بحشر الاجساد
واعلم ان المنقول من العلماء وفي الاعتقاد ان القائل بالمعاد الروحاني دون الجسماني
جمهور الفلاسفة الالهية وبامتناعهما الفلاسفة وبالتوقف في كل منهما جالينوس
واهل الاسلام متفقون على اثبات المعاد الجسمانية والجمع بين انكار المعاد الجسماني
وبين الاقرار بان القرآن حق متعذر لان من مارس علم التفسير علم ان الآيات
الواردة في هذا لا يقبل التاويل انتهى لعله يشير الى تعذر هذا الجمع بقوله شهادة
نصوص القرآن في المواضع المتعددة بحيث لا يقبل التاويل وقلع لحديث
عرق التاويل وجه آخر لتعذر ذلك الجمع والمحقق محمد البحر آبادي في حواشيه على
شرح العقايد النسفية جعل الاعتقاد بحدوث العالم وحشر الاجساد من الضروريات
الدينية وفي المشكوة عن علي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يؤمن عبد
حتى يؤمن باربع يشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله بعثني بالحق ويؤمن
بالموت والبعث بعد الموت ويؤمن بالقدر رواه الترمذي وفي بعض حواشي المشكوة
المراد نفي اصل الايمان لا نفي الكمال انتهى والا لزم ان يكون من لم يقل بشهادة ان لا اله

الا الله

الا الله وان محمدا عبده ورسوله مؤمنا ولم يكن مؤمنا كاملا وليس كذلك فهذا الحديث
صريح ايضا في كفر من انكر الحشر ثم لا يخفى انه ذهب كثير من العلماء الاسلام منهم الامام
الغزالي والراغب الاصفهاني في وقال ابو زيد الدبوسي انه جسما وروحا جميعا ذهابا الى
ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن ويتعلق به كما في الدنيا وانت تعلم ان المتبادر
مما ذكره المص بقوله فيحشر الاجساد ولعل دفعها الارواح هو هذا المذهب فيسع ان يحمل المعاد
كلامه على الجسماني والروحاني فالمراد باعادة الروح عندهم هو تعلقه بالبدن في النشاة
الآخرة كتعلقه في النشاة الدنياوية وعوده الى البدن اما بعد جمع الاجزاء الاصلية
المتفرقة او بعد ايجاد الاجزاء المعدومة على الاختلاف فيه بين اهل الحق واما المراد
بالمعاد الروحاني عند من يقول به من فرق الاسلام منه فهو التذاذ النفس بعد المفارقة
عن البدن وتالمها واذا كان المعاد الروحاني عند كثير من علماء الاسلام بمعنى غير ما قصده
بعض الفلاسفة وكان الظاهر من كلام المص هو المعاد الجسماني والروحاني بالمعنى المذكور فيمكن
ان يناقش في كون هذا الحشر [illegible] ثم تتميم قول الشـ بقوله اذ هو الذي يجب الاعتقاد
ويكفر من انكره فقولا يلتقي الى [illegible] علم الكلام بحيث عن احواله يكمل في المعاد الروحاني
الذي هو بقاء النفس بعد المفارقة عن البدن والتذاذها باللذات العقلية
وتالمها بالالام النفسانية فانه ان كان حقا لكن لا يجب الاعتقاد به شرعا
ولا يكفر من انكره فلا يلائم ان يورد فيه [illegible] من اهل الحكمة ولذا
اثبته الجلال والحشو عن ايراده انتهى على ان [illegible] وجوب الاعتقاد به وعدم كفر من انكره
لا يبعد [illegible] ذكره من المسايل الاعتقادية المورودة [illegible] هذا من القبيل لكن
لا يخفى على المتتبع الآن لعل اذ اولى بالتعرض بالنسبة الى المعاد الروحاني ثم اعلم ان
المتكلمين ذهبوا الى انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم سار في البدن
كسريان [illegible] في الفحم والماء في الورد ويجمع الله تعالى اجزاء البدن فيدخل فيه الارواح
كما في الدنيا فالاختلاف بين هذين المذهبين بسبب الاختلاف في الروح في انه
جسم او جوهر مجرد يتعلق بالبدن قال الشـ باجماع اهل الملل الثلث قبل اي [illegible]

والانجيل والزبور وانما استشهد باجماع اهلها ونصوص القرآن لانها منسوخة بخلاف
اجماع اهلها فانها محكمة انتهى لعل ذلك الاجماع معمول وان كان ما حدا الاجماع تلك
الكتب المنسوخة وحديث لا تجتمع امتي على الضلالة لا يقتضي اجماع امة غير نبينا عليه
السلام على الضلالة في الحالة حتى يتم ان اجماعها ليس بحجة لان مقصورة عليه السلام
بيان حال امته فقط ويحتمل ان يكون المراد من الملل الثلث ملة نبينا صلى الله عليه
وسلم وملة موسى وعيسى فتدبر **ثم قوله** كقوله تعالى او لم ير الانسان انا خلقناه من نطفة
قال المحشي الخلخالي لم يكتف في هذا الاستدلال بقوله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة
قطعا لعرق التاويل وعلقاله بالكلية اذ لا يتاتى بهذا القطع والقلع الا بالمجموع
للقلع المذكور نقل الحديث ايضا انتهى لعل اول الاية تقوى في عرق التاويل والا لحتمل
العرق بارجاع ضمير يحييها العظام وبنا يسبب بيان سبب النزول فان قيل النص يجب
حمله على ظاهره اذا لم يقم دليل عقلي دال على امتناع ظاهره وعندهم ادلة دالة على
فلا يكون باب التاويل مسدودا قلت ان ادلتهم لم تتم عند اهل الحق كما بين عدم تماميتها
في الكتب ولكون الحشر الجسماني من ضروريات الدين بحيث سلم قال القاضي في الانوار بعد ذكر قوله
تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم فيه دليل على ان العظم ذو حيوة فيؤثر فيه الموت كسائر الاعضاء
قال المولوي صادق لا يخفى انه لا دليل في النص وانما الدليل في الاثبات فالظاهر تاخير هذا القول
عن قوله قل يحييها الذي انشأها اول مرة انتهى لعل الظاهر في قوله باعتبار قيد كونها رميم لان باعتبار
اصل الحيوة من العظم ويؤيد قول ابي بن خلف بعد ما رمم في السوال وما هو الظاهر مما قيل من ان
الله بعد ما رمم دليل على ان العظم ذو حيوة يحلها ما يحل اللحم الا ان يراد ما ذكرنا فافهم ثم اعلم
ان مذهب الشافعي رح ان عظم الميتة كشعرها وعصبها نجسة ومذهب ابي حنيفة رح طاهرة
ومذهب مالك رح ان العظم فقط نجس ومبنى الخلاف بينهم على انهما ذو حيوة فيحلها او لا
فلا يحلها الموت وقال مالك رح الحيوة للعظم فقط واستدل على ان للعظم حيوة بهذه الاية
والجواب عنها الحنفية رح بان المراد باحياء العظام فيها ردها الى ما كانت عليه من الغضاضة
والرطوبة في بدن حي حساس انتهى فهم متفقون على ان علة النجاسة كون الشيء صاحب

حيوة

حيوة وحلول الموت بعدها وانما الخلاف في كون العظم ذا حيوة واما دليل الشافعي رحمه الله
على كون الشعر ذا حيوة غير معلوم والظاهر ان لا يكون له حيوة ويؤيده ان الحيوان لا يتألم
باحراقه فتامل ومعنى قوله ضرب لنا مثلا بين لنا امرا عجيبا وهو نفي القدرة على احياء
الموتى كما في الانوار **قال الله** ويدخلكم النار وذكر هذا القول تنبيها لغضبه في الجواب والزجر
في مقام المخاصمة وان كان قوله فيحييك كافيا في الجواب وان انكار الحشر يستلزم انكار
دخول الكافر في النار فيكون هذا القول في درجة الثاني قيل ان جواب النبي عليه السلام
من قبيل اسلوب الحكيم ليتلقى السائل بغير ما يترقب واسلوب الحكيم هو ان يتلقى السائل بغير
ما يترقب او السائل بغير ما يترقب اجاب المولوي صادق رح عنه وهذا محل تامل لان
واو العطف يقتضي معطوفا عليه وهو يبعثه بقرينة السوال وكلمة نعم والتقدير نعم
يبعثه ويبعثك ويدخلك النار فيلتقي السائل بما يترقب مع زيادة كما في قوله تعالى وما تلك بيمينك
يا موسى قال هي عصاي اتوكأ عليها واهش بها على غنمي ولي فيها مآرب اخرى انتهى ما تعلق بعرض
بنقله الله خبير بان هذا الجواب من ايراد صاحب القيل يستلزم الاطناب في جوابه عليه السلام
وهو غير ممدوح سيما في كلامه عليه السلام وفيما ذكر ما يخلص عن لزوم الاطناب **قال ابطاء الاستدلال**
يعني انكار الحشر بهذا الوجه مع تحقق النصوص التي تقلع عرق التاويل لا يجامع الايمان بما
جاء به النبي عليه السلام لان عدم تجامعه ليس الا بهذا الاعتبار كما لا يخفى **ثم قوله** اشارة
الى ضعف هذا الدليل اذ ان خصوص الشبهة اشار الى امر مقيد يرجع الى قيده كما هو الظاهر فينبغي
عدم الحمل على معصية الى الانكار المقيد بهذا الدليل مقيد ان هذا الدليل لا تجامعه وان كان نفس
الانكار تجامعه وليس الامر كذلك على ان الاشارة الى ضعف الدليل مخصوص يوهم ان السلام اخر
قويا والظاهر وليس الامر كذلك **ثم قوله** بانه لا يصلح سببا لتاويل النصوص الظاهرة اه لا يخفى
ان قول الشارح وشهادة نصوص القرآن في المواضع المتعددة بحيث لا تقبل التاويل **قوله**
وهو مما يقلع عرق التاويل بالكلية يدل بحسب الظاهر على ان كثرة النصوص الظاهرة وصراحتها
مانعة عن التاويل وان كان الدليل حاصلا لا انتفاء اه وعند وجود هذه المانع لم يعتمد على مبلغ علمه
وان لم يظهر وجه نقصان مقدمات ذلك الدليل ويوافقه ما نقل من الامام في الاعتقاد ولعل الشارح

حمل ماذكره الامام من قوله الا انصاف اه على ما هو المقصود من الكلام السابق على وجه جوزنا

فان قيل فعلى هذا الابلغ المنقول عن هذا الفرقة مخالف لهذا القول منه لانه يفيد

خصمه التاويل لعل مراد الامام من المذكور فيه في غير ما نحن فيه واما اذا كانت النصوص

ظاهرة بحيث لا تقبل التاويل فلا يلزم الدليل الدال على الامتناع سببا للتاويل لعل قوله

لان النصوص اه دليل قوله قلت اه على ما في بعض النسخ وغيره غير معقول قال العلامة

التفتازاني في شرح العقايد والادلة القطعية قايمة على التنزيهات فيجب ان يفوض علم

النصوص الى الله تعالى على ما هو داب السلف ايثارا للطريق الاسلم او يأول بتاويلات صحيحة

على ما اختاره المتاخرون دفعا لمطاعن الجاهلين وجذبا بضبع القاصرين سلوكا

للسبيل الاحكم انتهى قال المحقق الجندي مولانا احمد في حواشيه عليه قوله والادلة القطعية

اه يعني ان الدليل العقلي القطعي اذا عارض الدليل النقلي وجب تاويل النقلي او التفويض

اذ العقلي يرجح لانه الاصل كما بين موضعه ثم وصف الطريق الاسلم بقوله الموافق

على الا الله في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله ووصف قوله الصحيحة بقوله لما يفيده

الادلة العقلية القطعية من التنزيهات جمعا بين الدليلين ووصف قوله للسبيل الاحكم

بقوله الموافق للعطف في قوله والراسخون في العلم على الله انتهى فتامل في المقام فانه لايق

بالتامل ثم قوله لا ابتناء على تناهي النفوس اه اي ابتناء هذا الدليل على هذه المقدمات

ممنوع يعني ان ابتناء عدم تناهي النفوس على قدم الانواع ممنوع اذ لا نم كون حدوث البدن

شرطا لحدوث النفس الا بقدم الانواع ثم وعلى تقدير التسليم كونه مولدة

من النفس وكون العالم قديما عدم تناهي النفوس البشرية فيكون هذا الابتناء وجه ضعف

هذا الدليل ثم قوله لكان للتاويل وجه صحيح لم يكن له دليل يقتضي الصلاة ثم قوله

ان البرهان اذا كان يرجح في التاويل وان كان بعيدا انت تعلم ان البرهان اذا كان

دالا على امتناع ظاهر النص فهو معنى كونه قطعيا يجب تاويله كما قال الخيالي في حواشيه

على شرح العقايد النسفية لان النقل الوارد في الممتنعات العقلية يجب تاويله قد مر

في كلام العلامة التفتازاني ايضا وعلل الوجوب على الاصح لحصول النظر ثم ان اهل السلامة

وهم

وهم الذين قفوا في قوله تعالى لا يعلم تاويله الا الله لم تاولوا ولم يجيزوا التاويل لهم

فلما احس بالتاويل وهم الذين وصلوا قوله تعالى والراسخون في العلم فلا يجب تاويله

كما هو الظاهر من كلام الامام بل الراجح هو التاويل لحفظ الحق عن ريب ورفع طعن اهل الزيغين وهم

يجوزون لا تاولون ولم يعتقد والتبليغ عليهم وان كان تاويل الراسخون معتبرا عند

الله مثل قوله ثم قال بان اجتهاد كل مجتهد صواب ومجتهد فيه حكم الله تعالى فتامل

فالظاهر من لفظ الرخصة هو جواز التاويل كما في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم ثم قوله واذا لم يكن

قاطعا لم يرخص الا في تاويل قريب سابق الى الفهم يفهم منه ان البرهان قد لا يكون قطعيا

وليس الامر كذلك لان البرهان ما يكون مقدماته قطعية وعلى ما ذكره الامام حجة الاسلام

ينبغي ان ينفي عدم البرهان مطلقا منهم في قوله نعم لو كان اه عدم البرهان العقلي القطعي

ثم قوله لكنه ضعيف اذ في كلامه لم يكن اشارة الى قوله ثم انه اقر اه ثم قوله على

ان ما ذكرنا على نسخة اه في كون قوله لان النفوس اه دليل الانكار مبني على النسخة

اه ثم قوله اي حسن البناء على هذه النسخة اه وجعل لان النفوس اه دليلا عليه

اما ان يكون المقصود اه كما بين يكذا في النسخة ثم قوله بانه يستلزم نفي الحشر الجسماني اي

بان القول بقدم العالم يستلزم نفيه لان النفوس الناطقة على تقدير هذا القول غير

متناهية والبرهان يدل على تناهي الابعاد فمع هذا القول لو قالوا بالحشر الجسماني

يلزم ما سوقط بالبرهان فيستلزم هذا القول نفيه ثم قوله كما قال الامام اي يكون نفيه

غير جامع للايمان بما جاء به النبي عليه السلام وعدم كفر ثم قوله لا يخفى ان الاستدلال

اه ايراد على الشيخ ثم قوله ولا تغاير قول الامام المغايرة كافية ايراد آخر كما قال في التتمة

فيرد عليه شيئان احدهما عدم الاحتياج الى الاستدلال لانهم مصرحون بالانكار

لو استدل له ايضا لا يضر فلا يحتاج كل الاحتياج وثانيهما انه لا تغاير كلام الامام مغايرة

كافية وان تحققت المغايرة في الجملة كذكر منشأ الانكار وعدمه بوجه آخر انتهى ما

اورد نقله انت خبير بان تفريع فلا يحتاج كل الاحتياج بعد دعوى عدم الاحتياج وانه

مما يحتاج اليه كل الاحتياج بل هذا يوهم الاحتياج في الجملة التي يستدعي حسن ذكره

ثم قوله لو اثبت لكن لم يثبت ثم قوله لكان له وجه حسن لانه ح يكون مغايرا لكلام الامام مغايرة
كافية ثم قوله فهو ايض لا يكون كلاما عنده مثل كلام الامام في كونه ح عنده نفيه ولا يكون
عديلا له والحال ان قوله قلت يقتضي كونه عديلا ثم قوله لان الاسم اه دليل لعدم كونه
عديلا ثم قوله بانهم قايلون ببيان لبيان المنفي ثم قوله والزم عليه الط عليهم كما في بعض
النسخ ثم قوله بما قالوا به صريحا من كون العالم قديما ثم قوله فتحمله اى تحمل كلام الامام
الا ان الزم فحكى ما ذكره الشارح من محتملات كلام الامام فلا يكون عديلا له وهذا بلا انه يحتمل
ان يكون الضمير المفصول راجعا الى كلام الامام لا الى الالزام ولا الى كل واحد ثم قوله فهو
كلام اه قال في التتمة اى كلام الامام بعد فرض انكار الحشر في انه لا يجامع الاجماع وكون
انكار الحشر مصرحا به او لازما فقول آخر مسكوت عنه في ذلك المقام وكلام الشارح كلام
في هذا المقام المسكوت عنه في ذلك المقام الاول كما ان ذلك الكلام مسكوت عنه في مقام
كلام الشارح وكان صاحبي الكلامين يحتمل ان يوافق صاحبه في كلام في مقامه انتهى
فان الامام اثبت حركة سرمدية دورية فيلزم انه قال بقدم العالم فينافي ما نقله
عنه ههنا من ايراد على قول من قال بنفي الحشر الجسماني كالفلاسفة ثم قوله ايرادا
عليه لكنه يلزم ح ان يذكر الشارح الايراد الواحد في موضعين كما في كتاب واحد وهو غير
مناسب بحاله وح يلزم القول بتكفير الامام ثم قوله كما سر قيد للمنفي كما صرح في التتمة ثم قوله
فايدة قوله على هذا التقدير اه اعلم ان التقدير على نسخة لم يوجد فيه قلت اه عبارة
عن الحشر وعلى نسخة توجد فيها قلت اه عبارة عن قدم العالم وفايدته ح يرجع الى عدم
تناهي النفوس ثم قوله دائما اه قال في التتمة اى النسخة الاولى فيكون حاصل الكلام
ان الحشر غير واقع لانه على تقدير وقوعه يستدعي حشر جميع النفوس حشر جميعها يستلزم
حشر الابدان غير متناهية لان النفوس غير متناهية في الواقع والابدان تعدد النفوس
لبطلان تعدد النفس مع وحدة البدن كبطلان التناسخ باطل لان عدم تناهيها
لازم من فرض الحشر بل عدم تناهي النفوس دليل مقدم على الملازمة القايلة بها
بان تقدير الحشر يستدعي وجود ابدان غير متناهية انتهى ثم قوله فيلزم عدم تناهي

الابعاد

الابعاد قال في التتمة ولو في جهة واحدة لان كل بدن له طول وعرض وعمق فيجب ان يكون
ابعاد الانضمامات الطولية والعرضية والعمقية اى لا اقل منه غير متناهية والا
فيكون كل واحد متناهيا فيكون عدد الابدان المنضمة الى بعض في كل امتداد ايض
متناهيا فيلزم ان يكون المجموع ايض متناهيا لانه يكون من قبيل انضمام المتناهي
الى المتناهي بمرات متناهية وايض لزوم وجود الامكنة الغير المتناهية انما يستلزم
عدم تناهي الابعاد المستحيل اذا كان المكان هو البعد المجرد الموجود كما هو مذهب
الاشراقيين واما اذا كان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من الجسم المحوي كما هو مذهب المشائين فلا يلزم وجود بعد سوى البعد القايم بالابدان
او كان هو البعد القائم الموهوم كما هو مذهب المتكلمين فلا استحالة فيه عندهم فانهم يقولون
ان وراء العالم فضاء موهوم لا يتناهى انتهى ما قصدنا نقله ثم يخطر بالبال ان ما روي
عن ابي هريرة يدل على كفر من انكر الحشر الجسماني حيث قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال الله تعالى كذبني ابن آدم ولم يكن له ذلك واما تكذيبه اياي فقوله لن يعيدني كما بدأني
وليس اول الخلق باهون علي من اعادته الحديث ولا شك ان تكذيب الله تعالى كفر
فتدبر قال الشارح باعادة البدن متعلق بقوله يحشر لا بالايجاد قال الشارح بان يجمع
اجزائه المتفرقة اه فيه اشارة الى ان كلام المص يحتمل المذهبين وتاخيره الا
احتمال لرجحان الاول عنده ولكثرة ما يتعلق بهذا الاحتمال ثم اعلم ان بناء انكار
الفلاسفة الحشر الجسماني على توقفوا في الاول وسلموا الثالثة واخرى توقفوا في الثانية
وسلموا الاولى فتدبر قال الشارح ولكن المحدث الجديد [illegible] والمراد بالمحدث الجديد هو الذي
لم يسبق عليه الوجود قال الشارح اذا لم يختلف عليه اه اى في غير النسبة الشريفة يحل النظر
يعني او اشابهما من كل وجه الا في النسبة التناسخ ففي [illegible] لا [illegible] اولى
من ان يحمل للآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح فلا محالة يكون كل منهما معادا او الثاني او لا
يكون شيء منهما معادا والاول بط لبطلان القول بان المحدث الجديد معاد والثاني
ايضا بط لبطلان القول بان المعاد ليس بمعاد فاذا بطل هذان القولان يلزم بطلان

الاعادة من في ضمنها الدور يلزم احديهما عدم سر وما مل **قال الشارح** واحد المط يعني يكون مصادرة لان قوله كان ب دون ج مط **قال الشارح** بل اذا صح اه يكون اولى ب يعني م
واكمن القول بالاعادة اذا صح هذا المذهب الى ان سطل ذلك المذهب والحال انه بطل من وجوه اخر واذا لم يسلم ذلك المذهب ولم يجعل للمعدوم ذاتا ثابتة كما هو لهم لم يمكن الا قبل سطر القول بصحة الاعادة عند العدم من حيث الوجود والبقاء مع حفظ الذات فقول الشيخ الى قوله اذا كان المجهول لان الا منتج ومنه الى آخره منتج آخر فبناء الاول على الثاني به وعلى لزوم عدم تميز المعاد عن المستانف وبناء الثاني على تعاسر المعادمين المستانف من غير التعرض بوجود المستانف لان في كلامه مناهج ثلثة بان قوله من اوله الى قوله واذا صح منهج اول ومنه الى قوله واذا كان المجهول لان منهج ثان ومنه الى الآخر منهج ثالث وان بناء الاول على ان التعرض ٢ بالحادثين من غير التعارض بالتبدل به وعدم التميز كما فهم الاستاد ره كما نقل كلامه انت تعلم انه لم يتم بدون التوجيه فوجه الترجيح بلا مرجح ليس الا الاشتراك الكلام وما جوزنا يوافق ما جوزه الاستاد الشيرازي في حاشية حكمة العين من ان الشيخ قد نهج في بيان امتناع اعادة المعدوم منهجين احدهما عدم الامتياز بين المعاد والمستانف المفروض على تقدير الاعادة وقد يتم بيانه هذا عند قوله بل ما ان يكون كل واحد منهما او لا يكون منهما معادا فحصل كلامه الى ههنا هو ان المعاد على تقدير فرض الاعادة ليس متميزا عن المستانف في استحقاق ان يكون هو الموجود الاول دون المستانف فيلزم ان يكون كل واحد منهما او لا يكون شيء منهما معادا او كلاهما باطلان فيلزم ان يكون الاعادة باطلة وثانيهما ان مغايرة ما فرض موجودا ثانيا للموجود المفروض سابقا مع قطع النظر عن فرض وجود المستانف وتشخصه وتخالف لهما ودواع الى هذا بقوله واذا كان المجهول ومحصله هو ان كون المجهولين اثنين يوجب ان يكون الموضوع مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر فان كثيرا ذات الموضوع يكون باعتبار الذات شيئا واحدا

وباعتبار الحوادث

فباعتبار المحمولين كالوجودين مثلا شيئين واما عند فقد الذات كما فهما عني جد فليس هناك وحدة بل اثنينية صرفة ومغايرة محضة وبهذا الفاضل قد صرح بين المنهجين مختلطا بين المسلكين فجعلهما واحدا انتهى لكن يمكن التوقف في المسلك الثاني بان في القول ببقاء الذات وكونها ثابتة حين فقد الوجود يتعين القول باتحاد الذات المفقودة واما عند فقد الذات فيحتمل ان يكون الذات الموجودة ثانيا هو الذات المفقودة فلا يسلم القول بقاء الاثنينية الصرفة والظاهر من كلام الشارح انه جعل قوله من اوله الى قوله لا واحدا بحث قال ومنهما ما ذكره ابن سينا في التعليقات الخ ومنهما انه لو اعيد المعدوم الخ قال الاستاد اعلم ان الشيخ سلك في مقام السند على المدعي المذكور ثلثة مسالك اولها انه فرض شيئين مشتركين في الاوصاف غير متميزين الا بالعدد وفرع على هذا الاشتراك عدم تميز ب عن ج في استحقاق كون المنسوب اليه ا دون ج ووجه هذا التفريع بان نسبة الى امرين متشابهين من كل وجه الا في النسبة الى منطوقهما وهذه النسبة التي هي المعادية بل يمكن ان يختلف فيهما لكونهما الى ب وج بان يكون لاحدهما دون الآخر او لا يمكن معلوم انه يمكن الاختلاف فيهما لكونهما مشتركين في الاوصاف فاذا لم يختلف في تلك النسبة فليس جعل هذه النسبة لاحدهما اولى من جعلها للآخر فلا يكون شيء منهما معادا والاظهر الكلام في هذا المسلك على اشتراك ب وج عدا او وحكم ثانيهما هو الذي افاده ذوا صح مذهب من يقول ان الشيء الواحد يوجد فيفقد من حيث هو وجود ويبقى يعني ان العدم هو فقدان الوجود اي مانع لبقاء الذات فعلى هذا هذا المذهب امكن القول باعادة المعدوم بناء على ان العقل لا ينقبض من كون الذات الا لابس لباس الوجود اذا عرى عن اللباس ثم لبس ذلك الوجود هو بعينه الاول كما ان اللابس الثاني هو اللابس الاول وهذا التوجيه يحب الظاهر ان يبطل بوجوه اخر مع هذا المذهب اعادة المعدوم بعينه ليس في غاية الظهور بحيث لا يبقى فيها مجال التوقف فللتوقف

فللتوقف فيها مجال او اعاد ام يسلم ذلك ولم يجعل للمعدوم حالة العدم ذاتاً ثابتة
بل كان العدم هو رفع الوجود والذات لم يكن احد الحادثين مستحق للوجود لحق
له دون الحادث الاخير بل لابد ان يكون كل واحد منهما معاداً او لا يكون شيء منهما
معاداً فظهر امتناع اعادة المعدوم بعينه ففي هذا المسلك توجه الى الشيئين
الحادثين ولم يتوجه الى اشتراكهما في الاوصاف من غير التوجه اليه ثبت عدم الاستحقاق
بالنسبة الى احدهما بالنظر الى الآخر وقال مع عدم الاستحقاق لا يترجح احدهما على الآخر
مكملة بل الاخراب والاعراض عن العموم والاطلاق الى الخصوص مع التقييد
ثالثها اي المسلك الثالث من المسالك الثلثة هو الذي افاد بقوله واذا كان
المحمولان الاثنان بو حمان الى قوله نفي الاثنينية الصرفة وحاصله ان الوجود
الاول الابتدائي والوجود الثاني المسمى بالوجود العودي اللذين سميناهما بالمحمولين
الاثنين اذا كانا قائمين بذات المعدوم المستمر من الزمان الاول الابتدائي
الى الزمان الثاني العودي كان هناك موجوداً واحداً المحمولان احدهما الوجود
الابتدائي والآخر الوجود العودي في اعتبار هذين الوجودين اتصاف الوجود
الابتدائي المتقدم او بالوجود العودي متعاقداً اما للوجود متصل لا واحد او تثنية الاثنينية
بحسب الاعتبار المحمول فاين الاعادة فانها تقتضي الزوال ليكون عائداً لا
عائداً فاذا قيل تحقيقاً للاعادة بالزوال والعقد حينئذ نسبة الاثنينية
هذا معنى قوله نفي الاثنينية الصرفة فظهر انه اذا لم يكن ذات المعدوم ثابتة مستمرة
بل شيئان متمايزان احدهما موجود في الزمان الابتدائي والآخر في الزمان
الاعادة لم يكن الاعادة في التحقيق بل ايجاد موجود آخر في هذا المسلك نظراً
الى اثبات الذات وصدق حكم الشيئين والزوم محذوره على تقدير هذا ما ظهر
لنا في بيان مراده انتهى ثبت حينئذ ان ما قلنا في بيان ما سماه مسلك
الاول غير ما حمله حيث قال ومعلوم انه لا يمكن ان انه حمل هو لكنهما اذا
كحيثيتها عبارة عن عدم اختلاف فيها في النسبة فهذا عنده هو قوله ام والا يكن

واما عدم

واما عدم التعرض لبطلان صورة الاختلاف في عنده لمعلومية عدم امكانه لكونهما
مشتركين في الاوصاف لكن لا خفاء في ان الاشتراك في الاوصاف لا يقتضي
عدم امكان اختلافهما في النسبة على انه لو اقتضى فلا وجه للترديد وحاصل ما قلنا
ان المراد من عدم امكان اختلافهما في غير النسبة المرددة المنظورة يعني انهما
اذا كانا مثلين بحيث في كل وصف الا في النسبة اه ملتبس الى محمل اه دال ظهوراً في
نظراً الى ما قال ان تم لكنهما اذا لم يمكن ان يختلفا كذا ما قلنا في بيان ما
المسلك الثالث غير ما قاله فيه لانه قال فيه ثبوت المحمولات على تقدير فقد الذات وعدم
فقده وفيما قلنا يثبت على تقدير فقد الذات الذي هو التحقيق وما قلنا لا يخفى
على من له ادنى تامل **قال استاذ الاساتذة** ولما كان الشيخ مدعياً للبداهة مدعاه
لم يبال باجراء الكلام في مقام التنبيه بطريق المنع يعني ان كلام صاحب العقل
محمول منعاً في التنبيه وهو ليس بمعقول لان المنع انما يتوجه على الدليل فحاصل
قوله فهو نقض بهذه الشبهة لان هذا المنع في المنبه ليس بمتوجه بل لابد
لذلك من الاستدلال النظري في مقابلة الدعوى البديهية فلا يرد على الشيخ
ان كلامه في مقابلة صاحب العقل منع في مقابلة المنع وهو ليس بمتوجه
هذا حاصل ما ذكره في التتمة في تحرير مراده اعلم ان السعاد من كلام مولانا حنفي
في شرح الآداب العضدية ان المنع كما يجري في الدليل يجري في المنبه ايضاً
ومن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه ثم اعلم انه لم يعلم ان الشيخ ادعى البداهة
في مدعاه لعل منشأ حكمه بكونه مدعياً للبداهة مدعاه ارجاع الضمير في قوله وهم
يدعون اه الى الفلاسفة التي يكون الشيخ منهم لكن يستدعي السوق رجوعه
الى قوله بعضهم كرجوع الضمير في قوله وهم الذين ونسبة الزعم اليهم مع التعبير
بالدلائل يشعر بان ما اقاموها اقاموها دلائل لا منبهات وبان المدعى ليس
بديهي ويحتمل ان يكون معناه انهم يزعمون الامور التي هي دلائل في الواقع
منبهة والمدعى النظري البديهي ثم لا يخفى ان صاحب العقل مانع فيكون كلامه

معارضة فيصح في مقابلة القول بالمصادرة فلا يحتاج الى التكلف الذي نقله و
اسناد الاستاد فتفطن قال الشارح والابن فلو تعلقت نفس اخرى على سبيل التناسخ
لكان للبدن الواحد نفسان وهذا تقرير ان الحكم ان بعد اثبات كون البدن جزءا اخيرا للعلة
التامة لحدوث النفس يمكن ان يبين ان بعد انتقال النفس من البدن الاول
الى البدن الثاني ينتفي البدن الاول فيلزم تخلف العلة عن المعلول وبعد عدم
المعرض عنه والجاور عنه يجوز ان ينتقل بالنفس الثانية الى بدن اخر فلا يلزم
وجود النفسين في بدن واحد قال الشارح والابن كان في كلام الشارح اشارة الى فيه
انه ليس فيه دعوى الاشارة مستفهم لجواز الاستدلال بهم بكل واحد من الآيتين
وشارح المريد نقل احد الاستدلالين وهذا الشارح الاستدلال الآخر وكيف
يصح الاشارة اذ مقدمة امتناع تداخل الاجسام في الاستدلال الذي نقله
شارح المريد مانع من حمل تلك الآية على الآية الاخرى والاستدلال بهما
ومقدمتهما عدم وجود الكبير في الصغير ولا بد من ذلك وذلك ايضا اه
هذا جواب آخر عن ايراد صاحب العمل مع حفظ كون النبي عليه السلام
مسئولا ايضا لكن هذا الجواب يتم لو كان مراده من قوله الانبياء لا يسألون
السلب الكلي اما اذا كان مراده منه رفع الايجاب الكلي فلا لان النبي الذي لا يكون
على ملة نبي آخر ما ده الاشكال وبهذا التقرير يندفع لان مقصود سيد الشيخ
هو الايجاب الكلي فافهم قال الشارح لا يؤمن بهذا اي بمشاهدة النبي عليه السلام
لجبرئيل فصحة الايمان اه ضروري وان امتنت بذلك الامر الضروري وجوز
مشاهدة النبي عليه السلام نبي وان لم يصدق بذلك فكيف لا يجوز هذا في الميت
قال الشارح والكره مطلقا قال الاستاد الاستاد في التتمة اي بالكلية فلم يبق فقوا بوجه
من الوجوه القائلين بعذاب القبر مع الصلاة انهم فرق بينهم كما مر انتهى والظاهر
من قوله مطلقا ان هذه الجماعة منكرون السؤال والتعذيب والتنعيم فقط
وليس لهم ايضا لو تم لدل على نفي الجميع فتدبر قال الشارح بخلاف الحي والميت اه

نقل

نقل عن الاستاد الاستاد في حاشيته لكنها ليست من الكل في النسخة وهي ما ذكره بقوله
تامل في الفرق بينه وبين الاطلاق فانه خفي فان اصل الانطاق هو الدعوى وخصوص
المنطوق به امر آخر فان ادعى اصل الطلوع لم يقل بانه ينطق مصدقا ومكذبا فباي
كلام يأتي دعواه مثل النطق بكلام لا تصديق ولا تكذيب يكون موافقا لدعواه وكذا
المصدق وكذا المكذب لانه فرد ذلك المطلق الى جميع افراده على السواء انتهى قوله في
اصل الانطاق هو الدعوى اه يعني ان المدعى ان كان احياء الميت فاذا احيا حيا
باختياره كان موافقا لدعواه وهو غير مكذب له وتكذيب ذلك الشخص الحي اياه لا يقدح
في كونه معجزة ولذلك يكون المدعى انطاق الضب فاذا انطق بالنطق يكون ذلك
موافقا لدعواه ولا يكون ذلك مكذبا فيلزم ايضا ان يكون معجزة ولا يضر في كونه معجزة
تكذيب الضب المدعي في مجرد نطقه اياه لا كونه ناطقا مصدقا او مكذبا لا يضر في
الشخص الذي ادعى احياءه اياه في كونه معجزة والمراد بما اظهره هو الذي يدعي اياه موافقا
قول الشارح لان احياء معجزة وهو غير مكذب وينطق ناطقا عادة وغير الناطق ناطقا
يستانس غير عادة هو شرط كون هذا معجزة وذلك غير معجزة فهو كلام آخر الكلام موافقة ما اظهره
لدعواه وعدم موافقته له وكونه مكذبا له وكونه غير مكذب لبيان كلاهما اظهره في الصورتين
موافق لدعواه وغير مكذب له فوجه كونه احدهما غير مكذب لبيان كلاهما معجزة والآخر
غير معجزة غير ظاهر فتامل فانه لا يبعد ان يجرد ادعاء النطق داخل في الشرط الخامس
اذ قد عرفت ان المراد من الشرط السادس هو ادعاه مع عدم كونه مكذبا قال الشارح
بيعة الرضوان واهل غزاة بدر قال شيخ الاسلام في حواشيه على شرح العقائد
النسفية للعلامة التفتازاني بعد ما قال مصنفهما ونشهد بالجنة للعشرة الذين
بشرهم النبي عليه السلام وقال حيث قال ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة
وعلي في الجنة وطلحة في الجنة وزبير في الجنة وعبد الرحمن عوف في الجنة وسعد
ابن ابي وقاص في الجنة وسعد بن زيد في الجنة وابو عبيدة الجراح في الجنة وكذا
نشهد بالجنة للفاطمة والحسن والحسين سيدا الشبان رضي الله عنهم لما ورد في احاديث

الصحيح ان فاطمة سيدة النساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل
الجنة ينبغي ان كثيرا من الصحابة سوى العشرة المذكورة في الحديث وسوى فاطمة والحسن
والحسين رضي الله عنهم مشهد انهم ايضا في الجنة في الحديث وعبد الله ابن سلام
وعمار وعكاشة وجعفر ابن ابي طالب وبلال وسعد بن معاذ واصحاب بدر واحد
وبيعة الرضوان رضي الله عنهم انتهى كلامه وكذا ينبغي ان يذكر هذا المص ما ذكره
ذلك المص الا ان يق ان كون تلك العشرة من اهل الجنة مشهور لا يحتاج الى البيان
انته خبر بانه مبين فرع في كلام الغير غ ان لا يبينه ايضا لكن ترك لكونه خلاف الاصل
يحتاج الى النكتة واما الذكر فهو الاصل فلا يحتاج اليها نعم يتوجه ان الشيخ عمر
النسفي لم لم يذكر ما ذكره هذا المص وانما لم يذكر ما ذكر غيرهما فتامل قال الشم لا يخفى ما بين
اوله واخره من التنافي قال المولوي قاضي صوفي يحتمل ان يكون مراده باول كلامه
كلامه الاول اي ما في شرح المقاصد حيث قال يدل على عدم جواز صدور الصغائر عمدا
وكلامه الآخر ما في شرح العقائد يدل على تجويزه عند الجمهور ويحتمل ان يريد باوله
كلامه في شرح العقائد حيث قال مصروف عن الظاهر ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى
اوكونه قبل البعثة يفيد عدم جوازه ويمكن التوفيق بين كلامه لجواز ان يكون احدهما
منقولا عن الغير والآخر يكون من نفسه انتهى نقل عن استاد الاستاد كاتبه هكذا
ويحتمل ان يكون المراد من الاول والآخر اول ما في شرح العقائد وآخره حيث
جوز اولا صدور الصغائر مطلقا او الغير المشعرة بالخسة عمدا بالاتفاق وسهوا
بالاتفاق واضطربوا آخرا في توجيه ما صدر عنهم مما يشعر بالمعصية فالتزم ما التزم
فلم يجب بانه يجوز العمد في الصغائر ولا خلاف في سهوها اذا لم يكن مما لا يشعر بالخسة
فيجوز ان يكون من هذا القبيل واما احتمال ان يراد من الاول ما نقل من شرح
المقاصد من عدم تجويز الصغائر ومن الآخر ما نقل من شرح العقائد من انه
يجوز عمد الصغائر فالتنافي مدفوع بانه يجوز ان يكون الاول تحقيقه عنده والثاني
~~[illegible]~~
نقلا

نقلا عن الغير كما نسبه الى الجمهور ولهذا يسمى خصمهم الجمهور بالمحققين
لكن المحققين آه لان الجمهور لما جوزوا العمد يجوزون السهو بطريق الاولى والاشتراط
الذي يحسن عمن لم يجوز العمد وجوز السهو ويقول لكن يشترط ان ينهما عند التنبيه
لانه لو لم ينبه يكون عامدا والعمد لا يجوز بخلاف من جوز العمد فانه لا وجه لهذا
الشرط انتهى قال الشـ سهو لانه عليه السلام آه الاولى ان تبين عدد سنة
خلافة عثمان رضي الله عنه وان لزم من بيان عدد سنة الثلثة الآخر وكذا
الاولى ان يبين قابل عثمان وعلي رضي الله عنهم فتدبر قال الشـ ويقرب منه
لان الانقياد القلبي هو رضا به وانهما هما شيء بخلاف نسبة الصدق الى احد
فانها لا تكون الرضا ولا مستلزما له وان سلم الاستلزام بينهما فهو بالعكس قال الشـ
الا بما فيه آه ادرج يخرج من كونه اهل القبلة والظاهر الحق ولا يكفر احد من اهل القبلة
الا بخروج من اهلها وهو اما لما فيه نفي الصانع آه قال الشـ وسئل عن اهل الخبرة آه
لعل ذكره استطرادي لان الكلام في دفع ان قوله حق لا يكون آه مع قوله فالكل آه ان
القول بقدرة الغير وما اشبهه وبجاده قلت ولا بعد آه لعله ايراد على قوله فمنكر المجمع عليه
لان الظاهر منه انه لا يكفر سواء علم انه مجمع عليه اولا وكون عرضه بيان مراده بعيد
ثم لا يخفى ان هذا متفرع على قوله ولا يكفر منكره ولم يظهر من كلام الشـ انه قبل
التفريع او لم يقبل والمتفرع عليه الظاهر هو الاول قال المص والكار ما علم مجيء
محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة قيل فيه ان هذا مغن عن سائر ما ذكره لان الكفر
عدم الايمان والايمان هو التصديق بما علم مجيء النبي عليه السلام به ضرورة فكل ما لم
يكن كذلك لا يكون انكاره كفرا مع ان ذكرها سابقا لا وجه له انما لبيت مندرجة فيه
فليتامل انتهى لا يخفى ان التصديق بالصانع والتصديق بالنبوة قبل التصديق
بما علم مجيء النبي صلى عليه السلام لانه موقوف عليهما لكن اعتقادهما يتوقف عليه
فنقط قال الشـ وكذا ان كان آه لا يخفى ان الخلاف في ان انكار المجمع عليه
بالاجماع القطعي بل هو كفر اوليس بكفر او كفر على تقدير كونه من ضروريات الدين

نقصا سيما عندهم فيلزم ع
على الاشاعرة والمعتزلة القول
بالنقص فتامل قال الشـ م

والا فلا باعتبار كونه مجمعا عليه فمن لم يقل بكفره يقول بذلك لا اعتباره وان
كان باعتبار كونه من ضروريات الدين كفر ومن قال بكفر مطلقا قال به
بذلك لا اعتبار سواء كان كفرا باعتبار آخر او لا ومن قال بالتفصيل يقول
انه كفره لا يكون الا من جهة كونه من ضروريات الدين ثم لا يخفى
انه لا بد من التقييد بكونه من ضروريات الدين
في قول المصنف وانكار الامر المجمع عليه قطعا
ثم تدخل هذا ايضا فيما تقدم ولما كان
التقييد مذهبا مختارا عنده
يرد عليه ما اورد على الشارح فتامل
في المقام فانه حقيق بالتامل
الحمد لله تعالى مصليا اولا
وآخرا وظاهرا وباطنا تمت
كتابة هذا الكتاب بعون الله
الوهاب على يد احقر عباد الله
فتح الله خواجه ابن فيض الله
خواجه اوتراركى غفر عنهما ذنوبهما
ولجميع امة محمد عليه الصلوة
والسلام في بلدة بخارا صانه
الله عن البلايا في جوار مدرسه
حضرت مير عرب رحمه الله تعالى

خاك پاى تواى رسول الله

سرمه هر ديده هاى فتح الله

خاك پاى تواى رسول الله

حلوه ورق ور

خاك پاى تواى رسول الله
سرمه هر ديده هاى ...